

A MAGYAR  
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA  
KÖNYVKIADÓ-VÁLLALATA

ÚJ FOLYAM,  
1914—1916. CYCLUS

TUDOMÁNY ÉS VALLÁS  
A JELENKORI  
PHILOSOPHIÁBAN

ÍRTA  
ÉMILE BOUTROUX

AZ 1914-DIK ÉVI ILLETMÉNY HARMADIK KÖTETE

TUDOMÁNY ÉS VALLÁS  
A JELENKORI  
PHILOSOPHIÁBAN

MAGY. TUD. AKADEMIA  
KÖNYVTÁRA



# TUDOMÁNY ÉS VALLÁS

## A JELENKORI PHILOSOPHIÁBAN

ÍRTA

ÉMILE BOUTROUX

FORDÍTOTTA

FOGARASI BÉLA

ÁTNÉZTE RÁCZ LAJOS



BUDAPEST

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA KIADÁSA

1914

278838

---

HORNYÁNSZKY V. CS. ÉS KIR. UDVARI KÖNYVNYOMDÁJA

---

MAGY. TUD. AKADEMIA  
KÖNYVTÁRA



## BEVEZETÉS.

### A vallás és a tudomány a görög ókortól a jelenkorig.

I. *A vallás és a philosophia a görög ókorban.*

II. *A középkor.* — A keresztyénség; a scholastikusok; a mystikusok.

III. *A tudomány és a vallás a renaissance óta.* — A renaissance. — Az újkor: a rationalismus; a romanticismus. — A tudományt és vallást egymástól áthatlan fal választja el.

Mielőtt hozzáfognánk a tudomány és a vallás viszonyának tanulmányozásához, úgy a mint ezek a mai társadalomban fellépnek, nem lesz érdektelen röviden áttekinteni e kapcsolatok történetét azon civilisatiók körében, melyeknek örököse a miénk.

#### I.

### A vallás és a philosophia a görög ókorban.

Az antik görög világban a vallás nem ellenlábas a tudománynak, a mint ezt ma értelmezzük, t. i. a positiv ismeretek egészének, a melyet az emberiség magáévá tett; de e helyett szembekerül a philosophiával vagyis mind a világ és az élet jelenségeinek, mind



az emberek hagyományos meggyőződéseinek rationalis értelmezésével.

A philosophia részben magából a vallásból keletkezett.

Görögországban nem állott szervezett papság a vallás szolgálatában. Következésképen az nem is nyert megállapított és kötelező dogmákban kifejezést. Csak olyan szertartásokat, külső actusokat követelt meg, a melyek helyet foglaltak a polgár életében. Egyébként gazdag volt legendákban, mythosokban, a melyek megragadták a képzeletet, tanították az elmét és serkentették a gondolkodást. Honnét származtak ezek a legendák? Kétségtelenül, így gondolták ők, feledésbe merült kinyilatkoztatásokból; de annyira dúshajtásúak, szétágazók, annyira mozgalmasak és számos esetben annyira ellentmondók, gyerekesek, izlést sértők és képtelenek valának, hogy lehetetlen volt meg nem látni bennük az isteni kinyilatkoztatás mellett az ember művét. Különválasztani a mythosoknál azt, a mi őseredeti és a mi későbbi toldalék, hiú kísérlet lett volna. Különben is a lényegében művészlelkű görög, még a mikor az istenekről beszél, akkor is tudatában van annak, hogy játszik a tárgyával; a történeteknek, a melyeket elbeszél, lenézi szószerinti értelmét. Másrészt ezek az istenek, a kik a traditio szerint az ősoket a hagyományos legendák elemeire tanították, maguk is csalatkozhatnak és korlátoltak: nem igen tudnak többet mint az emberek. Következésképen a philosophia igen szabadon fog fejlődni éppen a népszerű mythologia szívében és kegyében.

Természetesen azon kezdi, hogy megtagadja és ütlegeti dajkáját. „Az emberek teremtték az isteneket, mondja Xenophanes, mert bennük megtalálják saját



alakjukat, érzelmeiket, nyelvüket. Ha az ökrök festeni tudnának, isteneiknek az ökör formáját adnák. Homeros és Hesiodos az isteneknek tulajdonították mindazt, a mi az embereknél szégyenletes és bűnös. "A csillagok, jelenti ki Anaxagoras, nem istenségek, hanem izzó kőtömegek, ugyanolyan természetűek, mint a földi kövek. Egyes sophisták maguk az istenek felett is tréfálkoznak. „Az istenekről, mondotta Protagoras, sem azt nem tudhatom, hogy léteznek-e, sem azt, hogy nem léteznek-e: sok minden akadályoz benne, nevezetesen a tárgy homályossága és az emberi élet rövidsége."

Így nő a philosophia, harcziasan, fölényesen vagy közömbösen a vallásos meggyőződésekkal szemben, erkölcsileg függetlenül tőlük, sőt még politikailag is szabadon; mert ha néhány philosophust bántalmaztak, ez csak néhány olyan kérdés miatt történt, melyekben látszólag ellentmondtak a népvallásnak. A philosophiának ez a fejlődése nem volt más, mint maga az emberi értelem és ész fejlődése; és ez az ész a gondolkodókat annyira magával ragadta, hogy ezt akarták az ember és a mindenség principiumává megtenni.

Ettől kezdve az ész számára abban állott a feladat, hogy saját maga előtt bebizonyítsa valóságát és hatalmát a vak szükségszerűséggel, az egyetemes folyással, a közömbös véletlennel szemben, mely a világ egyetlen törvényének látszik.

E munkájában a művészet szemléletéből merített ihletet, a hol látjuk a művész gondolatát, a mint harczban áll egy heterogen anyaggal, mely nélkül nem valósulhatna meg. Ennek az anyagnak megvan a maga formája, megvannak törvényei, saját törekvései; az közömbös vagy éppenséggel fellázad az esz-

mével szemben, melyet vele kifejeztetni akarunk. S mégis, a művész úrrá lesz felette: mi több, elbűvöli és ez hajlékonyan s mosolyogva jelenik meg kölcsönformájában. Úgy látszik most, hogy maga a márvány törekedett arra, hogy Pallast vagy Apollót ábrázolja és a művész nem tett mást, mint felszabadította lehetőségeit.

Vajjon az észnek nem hasonló-e a helyzete az *Anankével* szemben? Platon szerint s Aristoteles szerint a nyers anyag mivolta szerint nem ellensége az észnek és a mértéknek. Mennél mélyebben vizsgáljuk az ész és az anyag természetét, annál inkább közelednek egymáshoz, hívják egymást, egyesülnek. Aristoteles kimutatja, hogy a látszólag leghatározatlanabb anyagban is már forma van. Az anyag alapjában véve nem más, mint a potenciális forma. Következésképpen az ész létezik és actualis, minthogy nélküle semmi sem maradna meg minden létezőből úgy a mint van, hanem a chaosba esnék vissza. Jajgatunk a sors durvasága, az élet nyomorúságai és egyenlőtlenségei miatt és ez jogos is; de a zavar csak a dolgok egyik nézőpontja: a ki észszel nézi őket, megtalálja bennük az észet.

A görög philosophusok arra törekedtek, hogy mind magasabbra emeljék, mennél hatalmasabbá tegyék ezt az észet, melynek ekképen feltárták szerepét a természetben. S mennél jobban dicsőítették, annál inkább úgy látszott, hogy ha összehasonlítjuk az anyagban és a nemlétben részesülő lényekkel, az észet illeti meg elsősorban az az isteni tulajdonság, melyet a népvallás a véletlenre ruházott. Az egész természet az észen függ, de az egész természet képtelen arra, hogy ahhoz fölérjen, mondotta



Aristoteles; és miután kimutatta a magánvaló gondolat, a tökéletes ész létét, elnevezte ezt az ész: istennek. Így hát, ha az ész elfordult a hagyományos vallástól, ez azért történt, hogy magára a természet ismeretére egy igazabb vallást alapítson.

Az isten-ész egyébként nem abstractio, következtetés. Ez a természet feje, ez a minden dolgot kormányzó király. Őt illeti meg tulajdonképen Zeus neve. „Ez az egész mindenség, a melyik az égben forog,“ mondja majd Zeushoz fordulva Cleanthes, a stoikus, „magától arra tart, a merre te vezeted. Vilámtartó kezed minden dolgot, a legnagyobbakat mint a legkisebbeket, alávet az egyetemes észnek. Sehol semmi sem történik nélküled; semmi sem, hacsak az nem, a mit a rosszak tesznek esztelenségükben. De te egy páratlan számból páros számot tudsz csinálni; te harmonikussá teszed a viszálykodó dolgokat; tekintettedre a gyűlölet barátsággá változik. Óh, Isten, a ki a felhők mögött parancsolsz a mennydörgésnek, emeld ki az embereket gyászos tudatlanságukból, oszlasd el a felhőket, a melyek elhomályosítják lelküket, óh atyánk! és részesítsd őket az értelemben, melylyel minden dolgot igazságosan kormányzol, hogy folytonosan tiszteletet adjunk néked, szünet nélkül magasztalva műveidet, a mint ez a halandókhoz illik. Mert sem a halandók, sem az istenek számára nincs magasabb kiváltság, mint méltó szavakkal magasztalni az egyetemes törvényt.“

Ilyen a bölceleti vallás. Vajjon engesztelhetetlen ellenfele-e a népvallásnak? Vajjon szerinte minden csak képzelet, zavar és chaos-e azokban a mythosokban, melyeket tiszteletben tartott és szentesített az idő? A nép istenítette a csillagokat. De mozgásaik tökéletes

szabályossága által nem közvetlen megnyilatkozásai-e a csillagok a törvénynek, vagyis az észnek, Istennek? A nép imádja Jupitert, mint az istenek és az emberek királyát. Vajjon nem rejti-e ez a hit annak a kapcsolatnak érzését magában, mely a mindenség valamennyi részét egymással összeköti és a mely belőle mintegy egyetlenegy közös léleknek alávetett testet formál? A vallás tiszteletet parancsol a törvények iránt, hűséget a kötelességgel, kegyeletet a halottakkal szemben; az emberi gyengeségnek az oldaltalmazó istenségek támaszát nyújtja. Nem tolmácsa és segítője-e ebben az észnek? Az ész, mely az igazi isten, nem elérhetetlen az ember számára: részünk van benne. A vallások tehát emberiek és egyszersmind tiszteletreméltók lehetnek. A philosophia feladata behatolni a hagyományos tanítások és az egyetemes ész titkos viszonyába és megtartani e tanításokból mindazt, a mi az igazság valamelyes lelkét rejti magában.

Ily módon békült ki a philosophia lassankint a vallással. Már Platon és Aristoteles elfogadják az ég és a csillagok isteni voltának hagyományos hitét és a mythosokban általában a philosophiai gondolat nyomait vagy kezdetleges csiráit keresik.

A stoikusok szerint az ész, a mely pantheistikus értelemben a lélek uralkodó része és minden dolgok elve és célja lett, szükségképen jelen van bizonyos módon az emberek önkéntes és általános meggyőződéseiben, mindabban, a mi arra tanítja őket, hogy tegyenek le egyéni vélekedéseikről és szenvedélyeikről. Kétségtelen, hogy a mennyiben a mythosok, a legendák, a vallásos szertartások az isteneket az emberek niveaujára vagy még az emberi alá is süllyesz-



tik, csak megvetést érdemelnek; de e történetek mélyén, ha meg tudjuk érteni őket, ha a szószerinti értelemről ki tudjuk hámozni az allegorikus értelmet, igazságok rejlenek. Zeus az Isten alakja, a ki egységével és mindenütt jelenvalóságával minden dolgot összefűz; a másodrangú istenek az isteni tehetségek jelképei, a mint azok megnyilvánulnak az elemeknek, a földi termékeknek, a nagy embereknek, az emberiség jótevőinek sokszerűségében és különféleségében. Ugyanaz a Zeus ez, a ki a szerint, hogy lényét melyik oldaláról tekintjük, esetről-esetre Hermes, Dionysos, Herakles. Herakles az erő, Hermes az isteni tudás. Herakles cultusa az erőfeszítés, a feszültség, az egyenes ész megbecsülése és az elpuhulás s a kéj megvetése. A stoikusok nem tudtak ezen az úton megállni és allegorikus értelmezéseik különczsége minden határt túllépett. Azért volt ez, mert szívükön viselték, hogy a népies hitnek és szokásoknak lehető legnagyobb részét megmentsék; azt gondolták ugyanis, hogy ha azt akarjuk, hogy az ész ne csak egy válogatott körre, hanem minden emberre hasson, akkor ehhez képest különféle formákat is kell öltenie, melyek megfelelnek az értelmek különféleségének.

A görög philosophiai szellem utolsó jelentős megnyilatkozása az új platonismus volt, a mely az ész lényegéről elmélkedvén, azt hitte, hogy a végtelen Egy tanának segítségével maga az ész fölé emelkedhetik. De mennél inkább transcendenssé teszi az istenséget a dolgokkal, az élettél és magával a gondolattal szemben, annál szükségesebbnek tartja, hogy a lét alacsonyabbrendű és magasabbrendű formái közé átmeneti lények ranglétráját vezesse be. Ez a közbeeső rész az, a mely a népies vallás terét alkotja.

Istenei, melyek közel állnak gyengességünkhöz, kezet nyujtanak nekünk, hogy a legfelsőbb istenhez fel-emeljenek. És Plotinos, de főleg tanítványa, Porphyrius, az ész szempontjából lassankint igazolják a vallás összes elemeinek: a mythosoknak, hagyományoknak, képek cultusának, jóslásnak, imának, áldozatoknak, varázslásnak jogosultságát. Mint az érzéki és az intelligibilis közé ékelt symbolumok, mindeme dolgok jók és részük van az igazságban azáltal a szükséges szerep által, melyet az embernek az anyagtalanhoz és megfoghatatlanhoz való megtérésében betöltenek.

## I.

### A középkor.

Ilyen volt a vallással szemben a görög philosophia magatartása. A keresztyén gondolkodás, mely reákövetkezett, széttörte a természetes megismerés és cselekvés kereteit, melyekbe ez a philosophia beilleszkedett. Méhében végtelen szeretetet és hatalmat hordozva, melyektől a görögök világos geniusa óvakodott volna, a vallásos eszme nem szorítkozott többé csupán arra, hogy a legfelsőbb magyarázat, a tökéletes mintakép, a világ élete és egysége legyen. Kezdetről fogva önmagától a dolgok fölé és a dolgokon kívül helyezte magát, egyedülvaló kiválósága és abszolút felsőbbisége alapján. Isten azért van, mert ő a hatalom, a fenségesség és függetlenség, mert ő a lét. Ettől fogva a szellem nem fog fáradságos inductio útján felemelkedni a tökéletességeknek azokból a nyomai-ból, melyeket a mi világunk felmutathat, e tökéletességeknek egy alig tökéletesebb okához. A keresztyénség istene önmagától megnyilatkozik, elvonatkozva ennek a világnak minden lényétől, melyek csak hatalmának a semmiből és önkényesen teremtetett próbái. A vallás ilyképen teljes szabadságában fog kibontakozni, tekintetét egyedül Istenre szegezve. Azonos lesz önmagá-



val, a mennyire csak lehetséges, míg egy a természet és az ember szemlélésére alapított vallás mindig keverve van anthropomorphismussal és naturalismussal.

Ebben az értelemben mondja Krisztus az embereknek: „Szorgalmatos vagy és sokra igyekezel, de egy a szükséges dolog“ (Lukács, 10, 41, 42) és máskor: „Keressétek először Istennek országát és az ő igazságát: és ezek mind megadatnak néktek“ (Máté, 6, 33, 34.).

Úgy látszott, hogy maga a szellem akar megvalósulni ebben a világban, a nélkül hogy kölcsönvenne bármit is az anyagtól és akar itt természetfeletti testet formálni.

A valóságban azonban a keresztyén gondolatnak számolnia kellett annak a világnak feltételeivel, melyet meg akart hódítani, intézményeivel, erkölceivel, meggyőződéseivel, hagyományaival. Hogy megérthessenek minket, szükségképen azoknak a nyelvét kell beszélnünk, a kikhez fordulunk.

A görög philosophia volt az, melynek formájában a keresztyénség a rationális és tudományos gondolkozásmódot maga előtt találta. Bizonyos értelemben ez a találkozás alkalmat adott neki arra, hogy saját szellemének tisztább tudatára ébredjen, hogy ezt kifejtse és meghatározza. A tiszta, természetes világosság tanításával, melyben Isten egyet alkotott az egyetemes törvénnyel, a mely szerint a világ magától hajlott a harmonia és az igazságosság vonzóerejére, a keresztyénség szembehelyezte a természetfeletti megnyilatkozásba vetett hitet, a természetes ember nyomorúságának és gonoszságának mély átérzését, a szeretet és könyörületesség Istenét, a ki emberré



lett, hogy megváltsa az embereket. De másrészt, a mikor a pogány írók ezeket a gondolatokat azzal a váddal illették, hogy az észnek ellentmondanak, a keresztyének, miközben elfogadták ellenfeleik szempontját, tiltakoztak e vád ellen; és Origenes Celsusszal szemben kimutatta a keresztyén hit észszerűségét.

Így megnyílt az út, mely arra volt hivatva, hogy a scholastikának nevezett tanításhoz vezessen.

Mivel a keresztyénség arra törekedett, hogy az emberi életet a maga teljességében meghódítsa, feladatává vált, hogy az értelem szükségleteinek kielégítését éppen úgy biztosítsa, mint az akarat s a szív szükségleteit. Ám ez az értelem akkor nem volt egyéb, mint a világosságnak, logikának és harmoniának az a remekműve, a melynek görög philosophia a neve. A hittől az értelemhez jutni annyit jelentett tehát, mint ehhez a philosophiához kapcsolódni. Az igazság nem mondhat ellent az igazságnak: ugyanaz a tökéletes és igazmondó Isten a teremtője a természetes világosságnak és a kinyilatkoztatásnak. Ennélfogva az igazi philosophia és az igazi vallás alapjában egy és ugyanazon dolog.

Mindazonáltal Scotus Erigenának ez a felfogása nagyon is sommás volt. A philosophia s a vallás forrásai nem ugyanazok, következésképen jelentőségük sem ugyanegy. A philosophia és a theologia között bizonyos a megegyezés, de mindegyiknek megvan a maga birodalma. A philosophiát fogja megilletni a teremtett dolgok ismerete s az Isten természetének az a része, mely a teremtett dolgok szemléletéből levezethető; a theologia dolga az istenség természetének és belső életének megismerése. Ész és hit ekként megosztozik a lét világán, úgy a mint a társadalomban

a pápa és a császár megosztozik egymás között a főhatalmon. Mindamellet nem egyforma czímen: az ész és a hit feudális és aristotelesi hierarchiát alkot, melyben az alacsonyabbrendű hódolattal tartozik a magasabbrendűnek és a melyben a magasabbrendű kezeskedik az alacsonyabbrendű biztonságáról és jogairól. A philosophia igazolja a hit kiinduló pontját. A kegyelem nemhogy lerontaná, de teljességükben megvalósítja a természet és az ész lehetőségeit.

Ez a szerződés a philosophia és a theologia között kölcsönös alkalmazkodásukat rejtette magában.

A görög philosophiának azokat a részeit művelték különös szeretettel, melyek a keresztyén dogmatika kifejlesztésére felhasználhatók voltak: így az ontológiát, melyet főképen mint a *theologia naturalis* tanát értelmeztek. Az aristotelesi logikában, a bizonyításnak ebben a matematikájában keresték az intelligibilitás elméletét és ebből a szempontból olyan kizárólag formalis jelleget tulajdonítottak neki, mely nem volt meg Aristotelesnél.

A másik oldalon a vallást vetették alá az alkalmazkodás módszerének. A mi az evangeliumban lényegében szellem, szeretet, lelki egyesülés, belső élet, mely szavakra és formulákra vissza nem vezethető, annak, hogy az észszerűség scholastikus feltételeinek megfelelhessen, merev meghatározások közé kellett szorulnia, syllogismusok hosszú lánczai formájában elrendezkednie, fogalmak elvont és végleges rendszerévé változnia.

Így elégítette ki a középkorban a keresztyénség az értelem szükségleteit azáltal, hogy a görög philosophiától kölcsönzött ruhát öltött magára. Ez a véletlen egyesülés nem tarthatott örökké.

Már ebben a korban is voltak többé vagy kevésbé egyedülálló és olykor gyanús keresztyének, a kiket mystikusoknak neveztek s a kik nem szüntek meg követelni az egyéni öntudat jogát, hogy Istennel közvetlenül érintkezzék, a philosophiai, sőt theologiai közvetítésektől is szabadon. A dialektikával szembe helyezték a hitet és szeretetet, az elmélettel a gyakorlatot. Egyébiránt nem akarták az egész vallást a tiszta szellemben és a puszta virtualitásban összpontosítani. Azt hirdették, hogy két út lehetséges a lélek számára: az első a *via purgativa*, a melyen az ember megtisztul a természetes élet szennytől, a második a *via illuminativa*, a hol az Isten szívéből kiinduló, az ő fényében és hatalmában részesedő lélek egy új formában valósul meg és fejti ki magát, mint magának a szellemnek teremtménye és közvetlen kifejezése. A cselekedetek, így tanította Eckhart mester, nem szünek meg abban a pillanatban, a melyben a lélek eléri a szentséget. Ellenkezőleg, a szentséggel kezdődik az igazi szabad és egyszersmind jó tevékenység, minden teremtménynek szeretete, még az ellensége is, az egyetemes béke munkája. A cselekedetek nem eszközei, hanem kisugárzásai a megszentelődésnek.

Míg a mystikusok néha határozatlan, de életteljes és tüzes áradozásaikban az Iskola elvont, merev formuláival szemben fenntartották a keresztyénség szabad szellemét, a scholastikának azt kellett látnia, hogy a két elem, melyet egymáshoz közel hozott és harmonikusan egye-síteni akart, valami belső munkálás folytán széjjelvált egymástól. A görög philosophia által felállított kategoriákat feltalálóiuk arra szánták, hogy megragadják és észszerűvé tegyék a mi világunk dolgait. A keresztyén gondolat, hacsak nem tagadja meg magát, nem



simulhatott véglegesen hozzájuk. Másrészt a philosophia a scholastikában szintén elnyomottnak érezte magát. Arra kényszerítették, hogy bebizonyítsa az isteni személyiséget és a teremtés lehetőségét, a lélek halhatatlanságát, az emberi lélek szabad akaratát. Bizonyos volt-e, hogy ha a maga ura, akkor is ezekhez a következtetésekhez jut? Különben is megfelelt-e a philosophiai gondolkodás feltételeinek az, hogy először felállítsa a dogmákat és aztán csak elemzésükre és levezetésükre szorítkozzék?

---



### III.

#### A tudomány és a vallás a renaissance óta.

A scholastika belső felbomlásából, valamint külső körülményekből származott az a kettős mozgalom, mely a renaissance korát jellemzi.

Egyrészt a keresztyén mysticismus, mely a vallás lényegét a belső életbe, a lélek és az Isten közvetlen viszonyába, az üdv és a megszentelődés személyes átélésébe helyezte, erőszakosan elszakadt a traditionalis Egyháztól. S egy különös körülmény megadta a reformationnak nevezett mozgalomnak azt a szabadosítást és concret meghatározottságot, mely nélkül talán egyszerű szellemi vágyakozás maradt volna, hasonló azokhoz, a melyek a középkor folyamán megnyilvánultak. A személyes vallásos élet szükségletéhez, mely alapja volt, hozzájárult a régi, autentikus voltukban és eredeti tisztaságukban helyreállított szövegek tisztelete, a mit a humanismus éppen meghonosított. A mint a középkor catholicismusa Aristotelest egyesítette az egyházatyák theológiájával, úgy kapcsolta össze Luther Erasmust és a mystikus öntudatot. S az ekkép megfiatalodott keresztyén eszmére új pálya-futás várt.

Másrésről a philosophia elszakította azt a köte-

léket, mely azt a scholastikusoknál a theológiához fűzte. Hol Platonra, hol az igazi Aristotelesre, hol a stoicismusra vagy az epikureismusra vagy az ókor valamelyik más tanítására támaszkodva, egyforma energiával rázta le magáról a theologia és a középkori Aristoteles igáját s mesterét megváltoztatva, a függetlenség irányában haladt tovább. Egy Nicolaus Cusanus, egy Bruno, egy Campanella új tanításokat hirdetnek.

S ez még nem minden: a tulajdonképeni tudomány, a positiv természettudomány ebben a korban emelkedik ki és önmagának szabad kifejtésére törekszik. Legfőképen abban a becsvágyában nyilatkozik ez meg, hogy alkosson, hogy magáévá tegye a természet erőit, hogy teremtsen. Azelőtt főleg az ördög formált jogot arra, hogy beleavatkozzék az Isten teremtette és kormányozta dolgok folyásába és hogy olyasminek a létrehozására szorítsa azokat, a miket maguktól nem hoztak volna létre; ezért is az alchimistákat, a kik az aranycsinálás módját kutatták, szívesen összetévesztették a varázslókkal. Mostantól kezdve a cselekvő és nemcsak szemlélő tudomány eszméje, a természet felett való emberi uralomnak lehetőségébe vetett hit ellenállhatatlanná vált.

Faust a cél elérését türelmetlenül várva, a scholastikusok terméketlen tudákosságában megcsalódva, a varázslatra adja magát. Mit bánjuk az eszközöket, ha sikerül megragadnunk az ismeretlen hatalmakat, melyek a jelenségeket létrehozzák, ha sikerül cselekvésüket akaratainkkal hajtani?

*Drum hab' ich mich der Magie ergeben.*<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Goethe, *Faust*: Azért tied levék, bűvészet (Dóczi).

Így a XVI. században a titkos tudományok előfutárai voltak a tudománynak. Azok egyébként a kor embereinek elméjében egy naturalista pantheismushoz kapcsolódtak, mely a dolgok tisztára természetes magyarázatát és a tapasztalati módszer használatát követelte meg.

\*

A zavar és az erjedés ez időszakára Baconnal és Descartes-tal egy új kor következett, a fegyelem, a rend és egyensúly kora. A cartesianus rationalismus a legszabatosabb és legteljesebb kifejezése a szellemnek, mely akkor érvényre jutott.

Egyrészt a kísérleti természettudományt, melyről Leonardo da Vinci már pontos fogalmat alkotott magának, Galilei végérvényesen megalapozta. 1604 körül Galilei az inga törvényeinek felfedezése által bebizonyította, hogy lehetséges a természet jelenségeit megmagyarázni, ha egyiket a másikhoz kapcsoljuk, anélkül hogy bármilyen kívülök álló erő közbelép-tére volna szükség. Ettől kezdve a természettörvény fogalma szilárdan állott. Ám a mikor ezt a tudományt, mely csak a matematikára és a tapasztalatra hivatkozott, egyesek, nevezetesen Gassendi, az antik epikureista atomismushoz kapcsolták hozzá, számosan összeegyeztethetetlennek találták a keresztyén supranaturalismussal. Egyes merész okoskodók, részint felületesek és részint komolyak, a szabadgondolkodók arra használták a tudományt, hogy a naturalismust és az atheismust támogassák vele.

Másrészről a vallásos hit, még a megpróbáltatások között is megszilárdulva, új erővel nyilvánult meg úgy a protestansoknál, mint a katolikusoknál. Az egyik, mint a másik oldalon a hit nem lehetett többé szel-



lemünk egyszerű szokása, mely hagyományokhoz és évszázados szertartásokhoz kapcsolódott. Belső meggyőződés volt, a melyért küzdeni és szenvedni kellett. Hogyan viszonylanak egymáshoz az öntudat belső világában a tudomány és a vallás, ez a két hatalom, melyek látszólag egymásnak ellentmondó elvekre támaszkodnak? Ezt a kérdést Descartes oly módon oldotta meg, a mely látszólag sokáig kielégítette a modern gondolkozás követelményeit.

Descartes felállítja a vallás és a tudomány kölcsönös függetlenségének elvét. A tudománynak megvan a maga területe: a természet; feladata: a természeti erőket hatalmába keríteni; eszközei: a matematika és a tapasztalat. A vallás a lélek földöntúli sorsára vonatkozik s bizonyos számú meggyőződésen nyugszik, melyek különben felette egyszerűek és a melyeket a scholastikus theologia subtilitásaihoz semmi kapocs sem fűz. Tudomány és vallás nem zavarhatják egymást s nem is uralkodhatik egyik a másik felett, mert szabályos és törvényszerű fejlődésük folyamán nem is találkoznak. Nem térhet már többé vissza az az idő, a mikor, mint a középkorban, a theologia parancsolta a philosophiára a következtetéseket, a melyeket ennek bebizonyítása s az elveket, a melyekből kiindulnia kellett. Tudomány és vallás, mind a ketten önállóak.

De ebből nem következik az, hogy az emberi szellemnek nincs más dolga, mint hogy e kettőt mint az igazságok kétféle, egymás számára idegen rendjét elfogadja. Egy philosophiai elme nem maradhat meg a pusztá dualismus mellett. A cartesianismus éppen az összekötés philosophiája, kapcsolat felállítása különböző dolgok között, melyek a logika szempontjából egymásra vissza nem vezethetők. A *Cogito ergo*

*sum* elvével Descartes olyanfajta kapcsolatot akar felállítani, mely a scholastikus iskola dialektikája előtt ismeretlen. A *Cogito ergo sum* nem valamely syllogismus zárótétele. Ellenkezőleg, maga ez a tétel a feltétele és bizonyítéka annak a syllogismusnak, melyből levezetni szeretnék. E tételben az *ergo* kötőszó adva lévén, lehetséges a szükségességet, melyet kifejez, universalis tétellel fordítani, a milyen ez: *quidquid cogitat, est*, s ez aztán lehetővé teszi egy olyan syllogismus felépítését, a mely a *Cogito ergo sum*-ban csúcsosodik ki. Az első és igazán termékeny megismerés két oly fogalom kapcsolatának megismerése, a melyek mint idegenek vannak adva egymás számára.

Hogyan fedezzünk fel egy ilyen kapcsolatot? A tapasztalat, jegyezte meg Descartes, éppen ilyen fajtájú ismereteket szolgáltat nekünk. Ámde elménk az érzékek tapasztalatát egy bizonyos érzékfeletti tapasztalat segítségével, melyet Descartes intuíciónak nevez, értelmezi, és így a tapasztalati, kezdetben esetleges kapcsolatokból szükségszerű és egyetemes ismereteket fejt ki. A szükségszerű kapcsolatnak elve és alapja saját magunkban rejlik és ez az elv nem más, mint az, a mit észnek neveznek. Rationalismus, olyan rationalismus, mely az észnek eredeti kapcsolóképeséget, tartalmat, törvényeket és hatalmat tulajdonított: ez az a szempont, a melyet Descartes képviselt.

Ilyen értelemben fogta fel a vallás és a tudomány viszonyát is.

A mint az észben találta meg egy, a *sum* és a *cogito*-t összekapcsoló ítélet alapját, Descartes azt gondolta, hogy ugyanebben az észben találhatja meg az embernek Istenhez való viszonyát s Istenét a világhoz, a miből a tudomány, a természet és a val-



lások meggyőződések tökéletes megegyezése következett. Ezt az eredményt Descartes az ész tartalmának elemzése útján nyerte és pedig nem syllogistikus és tisztára formalis, hanem matematikai és constructiv deductiók segítségével, melyek magából e tartalomból indultak ki.

Világos egyébként, hogy itten csak a vallás alapvető elveiről van szó: Istenről, az ő végtelenségéről, tökéletességéről s függő helyzetünkről vele szemben. A mi a positiv vallásokat illeti, a philosophia semmi czímen sem illetékes arra, hogy erről értekezzen. Ha mindazokra a sectákra, eretnekségekre, vitákra és rágalmakra gondolunk, a melyekre a scholastikus theologia alkalmat szolgáltatott, csak ezek teljes eltűnését kívánhatjuk. Tény az, hogy az egyszerűek és a tudatlanok éppen úgy a mennybe jutnak, mint a tudósok: naiv meggyőződéseik biztosabbak, mint a theologusok theológiája.

Ilyen volt a cartesianus tanítás. E tanítás szerint magában az észben rejlenek úgy a tudomány és a vallás csirái, mint az a különös kapcsolat, mely összeférhetetlenségükkel egyszersmind kölcsönös függetlenségüket biztosítja. Ez az eredeti rationalismus, melyet a modern rationalismusnak nevezhetünk, uralkodott a philosophiai gondolkodás felett a XVII. és a XVIII. században.

A philosophusok egyik kategóriájánál ez a rationalismus inkább dogmatikus jellegű. Erejében bizva, a természet tudományával párhuzamosan meg akarja alkotni az isteni dolgok tudományát, mely evidencia és bizonyosság dolgában semmivel sem áll a physikai és a matematikai tudományok mögött.

Spinozánál az ész megállapítja a végtelenül végtelen substantiának létezését, a mely Isten, és ennek



a substantiának lényegéből levezeti a természet egyetemes törvényeinek elvét. Ezáltal igazolást nyer a tudomány erőfeszítése, melylyel törvényekre vezeti vissza az egyes dolgok látszólag rendszertelen sokaságát. Másrésről az ész szentnek tartott szövegeket találva maga előtt, mint a milyen a zsidó-keresztyén Biblia, elvül állítja fel, hogy az Írást egyedül az Írásból kell magyaráznunk mindaddig, a míg csak a tanítások történelmi jelentésének és a próféták szándékainak meghatározásáról van szó; de mihelyt egyszer ezt az exegetikus munkát elvégeztük, magára az észre tartozik annak eldöntése, hogy el kell-e eket a tanításokat fogadnunk.

Leibniz, miközben az észbeli igazságoknak és a ténybeli igazságoknak, a tudomány e kettős alapkövének különbségét kutatja, felfedezi közös principiumukat egy végtelen lehetőségben, mely magába zárja mind a szükségszerű, mind a tényleges létezést és nem más, mint az, a mit Istennek nevezünk. Míg a természettudományok a dolgok vonatkozásait az érzéki látszatnak megfelelően úgy vizsgálják, mintha ezek egymáson kívül fekvők volnának, Leibniz szerint a vallás arra tör, hogy megragadja a maga élő valóságában azt a benső és egyetemes harmoniát, a lényeknek azt a kölcsönös egymásrahatását, azt a mindegyikünkben megnyilvánuló törekvést mindnyájunk javára és örömére, mely életünknek és mindenfajta fáradozásunknak titkos rúgója; és éppen ezáltal teszi az embert képessé arra, hogy közreműködjék, része legyen Isten dicsőségében, valamint mindannak, a mi fennáll vagy fennállásáért küzd, igazi céljában és principiumában.

A dogmatikus és obiectiv rationalismus, mely Spinozánál, Malebranchénál, Leibniznél subtilis és

methaphysikai jellegű, mindinkább egyszerűbb lesz Locke-kal és a deistákkal, a kik a világiakhoz és a társadalomhoz fordulnak. A deisták számára az ész nemcsak a hagyomány és a tekintély ellentéte, hanem kizárja minden olyan dolog hitét is, a mely túllép világos képzeteinken vagy a természetben, a melynek részét alkotjuk. Ettől fogva az ész rendszeresen üldöz minden mysteriumot, minden dogmát, melyhez a positiv vallások útján jutottunk. Csak a természetesnek vagy philosophikusnak nevezett vallást hagyja meg, melynek megfelelő kifejezését véli megtalálni Istennek, mint a világ építőjének és a lélek halhatatlanságának, mint az igazságosság eljövetele feltételének kettős elvében. A deismus azt hiszi, hogy e tanítások hirdetésével pontosan ugyanazon az alapon áll, mint a melyen a természettudományok állanak. Az ő szemében a physikai igazságok és az erkölcsi igazságok tökéletesen hasonlóak. Különbözik semmi olyan hatást nem tulajdonít az ősöknek, a mely a természettudományok hirdette mechanikai törvényeknek ellentmondhatna. A deista rationalismus az egyes esetekre nézve elveti a csodát és a gondviselést.

E rationalismus sajátja abban állott, hogy mindinkább megfosztotta a vallást összes jellemző vonásaitól és így kevésszámú felette száraz, felette elvont formulára szorította azt, melyek inkább arra voltak alkalmasak, hogy anyagot szolgáltatassanak a következtetésnek, mint arra, hogy kielégítsék az emberi szellem vágyakozásait. S másrésről Isten létének és a lélek halhatatlanságának ezek a rationalisnak nevezett bizonyításai távol állottak attól, hogy az elfogulatlan kritika számára tényleg azzal a tudományos evidenciával lépjenek fel, a melyet fitogtattak.



Nem lephet tehát meg, hogy a modern rationalismus a tudomány és vallás viszonyának meghatározásához más szempontot keresett, mint az obiectiv vagy dogmatikus szempont.

Már Pascal is az emberi megismerés, az élet, a cselekvés feltételeiben, vagyis az öntudatos subiectum tulajdonságaiban, nem pedig magánvaló lényegben keresi bizonyításainak alapjait. Megkülönbözteti a szűkebb értelemben vett észről a szívet, mely szintén ész, más szóval rend és összekapcsolás, de végtelenül finomabb ész, a melynek alig észrevehető elvei meghaladják a geometriai értelem határait. Ennek a magasabb észnek többé nem a logikai abstractiók, hanem a valóságok a tárgyai. A bizonyításokat, melyeket megkíván, végigvezetni olyan feladat, mely erőnket meghaladja. Szerencsére ez a concret ész bennünk az igazság közvetlen meglátásában nyer kifejezést, oly intuitióban, melylyel szívünk, ösztönünk, természetünk fel van ruházva. A ki a szív intuitióit elveti és csak a geometriai elme következtetéseit fogadja el, ellentmondásba jut önmagával, mert a valóságban már maga a szív vagy az ösztön szolgáltatja nekünk a tér, az idő, a mozgás, a szám fogalmait, tudományaink alapjait. Az észnek szüksége van a szívre, hogy reátámaszsa következtetéseit. Ám a mint a szív érzi, hogy a térnek három dimenziója van, ugyanakkor, ha nem jár tévúton, érzi azt is, hogy van Isten.

Az úgynevezett kritikai módszert, a melyik megismerésünk eszközeinek elemzéséből indul ki és képzeink eredete szerint ítéli meg jelentőségüket és értéküket, már Pascal alkalmazta és Locke szabatosan meghatározta. Ez a gondolkodó egy olyan kü-



lönbséget domborít ki, a melyet már Descartes hangsúlyozott, a tulajdonképeni ismeretnek és a helybenhagyásnak vagy meggyőződésnek különbségét. Tulajdonképeni ismeret ott van, a hol kétségbevonhatatlan bizonyítékaival rendelkezünk az igazságnak, a melyet állítunk. Ha bizonyítékaink nem ilyen természetűek, akkor elfogadásuk csak érzelemszerű helybenhagyás. Már most fontos itten megjegyeznünk, hogy míg a tudomány igazi ismeretet kutat és szerez, addig a gyakorlati élet majdnem kizárólag egyszerű meggyőződéseken alapszik. A szokás hatalma, a szóbanforgó kérdések homályossága, a késlekedés nélkül való elhatározás szükségessége, ha cselekedni akarunk: az egyszerű helybenhagyást, a hiedelmet, nem pedig a megismerést teszik ítéleteink szokásos alapelvévé. Nem mintha alap nélkül ítélnénk: a valószínűség, különösen szavahihető tanubizonyyságok szerint igazodunk. De hogyan küszöböljük ki ezután a vallásos meggyőződéseket azzal az ürügygyel, hogy csak meggyőzések? Hisz azok annál inkább jogosultak, mert magának Istennek igazmondása kezeskedik róluk. Ha gondunk van rá, hogy csak azt tartsuk meg magunknak, a mi igazán isteni kijelentés és megbizonyosodjunk arról, hogy felfogtuk igazi értelmét, akkor a vallásos meggyőződés éppen olyan biztos alapelve állításainknak, mint a tulajdonképeni megismerés.

Ebben az éleseszű és szabad világfi-bölcselkedésben rejlett Kant tudós és mélyreható rendszerének eredete. Kant magában az észnek természetében és tevékenységében találja meg mind a tudománynak, mind a vallásnak összes alapvető feltételeit. Az ész alkotja meg a tudományt. Nemcsak azokkal az esz-

közökkel formálja, a melyeket a tapasztalat szolgáltat, ez nem volna lehetséges: saját magából fakadnak a tér és idő, a megmaradás és okság fogalmai, a melyek nélkül a tudomány lehetetlen volna. De miért ne tűzné ki magának az ész, mely az adott világon uralkodik, azt, hogy ne csak megismerje, hanem meg is változtassa ezt a világot, és mindinkább saját természetének, saját akaratának kifejezésévé tegye? Nem léphetne-e fel az ész nemcsak mint elméleti és szemlélő, hanem mint cselekvő, gyakorlati és teremtető ész is? És nem fejthetné-e ki hatását nemcsak az emberi akaratra, hanem a külső és anyagi világra is, a melylyel ez az akarat kapcsolatban van? Kétségtelen, hogy egy ilyen lehetőség csak a meggyőződés tárgya lehet, nem pedig a tudományé; de olyan meggyőződés ez, a melyet az ész, ha a maga egészében keressük fel tanácsért, igazol, parancsol és meghatároz. Az ész a legmagasztosabb dolog, a mi csak van: ha uralmának biztosításán munkálkodhatunk, kötelességünk is ezt megtenni. És ha bizonyos eszmék természetünk következtében gyakorlatilag szükséges segédeszközök számunkra e feladat megoldásához, el kell fogadnunk ezeket az eszméket. De éppen ilyenek a szabadság, Isten és a halhatatlanság eszméi, ha többé nem elméleti, hanem gyakorlati és erkölcsi értelemben vesszük őket. A vallás az a gyakorlati meggyőződés, hogy az ész műve megvalósítható, olyan meggyőződés, mely nélkülözhetetlen ahhoz, hogy egész lelkünkkel erre a műre adjuk magunkat, mely tőlünk fáradságot és áldozatokat kíván. Magunkba fogadjuk hát az erkölcsi és vallásos meggyőződéseket. Ilyképen ugyanaz az ész, mely felváltva elméleti vagy gyakorlati, a szerint a mint a dolgok megis-

merésére vagy a cselekvés szabályozására irányul, Kantnál megalapozza mind a tudományt, mind az erkölcsant, a melyből a vallás fakad, mindegyiknek függetlenséget biztosít a maga területén belül s amellet mégis összekapcsolja egyiket a másikkal egy közös alapelvhez való viszonyuk által.

Ezt a kapcsolatot Kant idealista követői még erősebbé és szemmeláthatóbbá tették. Fichte azt próbálja kimutatni, hogy a valóságos világ, mely a tudományos megfigyelés elé tárul, már természet-szerűleg át van itatva erkölcsiséggel és észszerűséggel, úgy hogy lényegében nem más, mint maga a szellem, mely az öntudatlan értelem egy actusával tárgygyá és képpé alakul át avégre, hogy e kép felett való elmélkedésével öneszméletre ébredjen. Ettől fogva az ész, az igazságosság, a humanitas többé nem idegenek a világban, a kik mindenféle mesterkedéssel helyet akarnak szorítani maguknak s a természet helyébe akarnak lépni. A szabad és jó akaratnak saját magától anyagi következményei is vannak. Az erkölcsi öntudat, a végtelenségnek ez a sugára az alapelve magának e földi életnek. A valóság, a melyik minket az ész okságának részeseivé tesz, az a tudomány számára, a mely ennek műveit megállapítja, a mi az égi pára a földünket megtermékenyítő vizekre nézve.

Hegel számára a tudomány és a vallás nem egyebek, mint a szellem fejlődésének szükségszerű és logikailag egymásra következő „momentumai“. A tudomány a dolgok ismerete, a mennyiben ezek egymáson kívül állók, vagyis eszmélet és szabadság híján vannak. Ez az állapot csak egy olyan stadium, a melyen az Eszmének át kell haladni, hogy szemé-



lyes legyen és a szellem megvalósulásán munkálkodjék. Legösszetettebb formájában, mely maga az emberi szervezet, a külső és anyagi lét arra a különös fejlődésre válik képessé, a mit a Történelemnek nevezünk. Ám az érdekeknek és akaratoknak ez az összeütközése, ez a harcz a szenvedés és a bajok ellen, új és új eszközöknek ez a feltalálása, ez a folytonos kísérletezés, erkölcsi erőknél ez a teremtese és felhalmozódása, a melyek a történelmet jellemzik, mind kedvező hatással vannak új képességek felkeltésére és kifejlődésére az emberben, vagyis a világban: ezek a képességek a lelkiismeret és a szabadság. Ettől kezdve az, a mi csak anyag volt, átszellemül; a forma, anélkül, hogy valaha megtörné, vagy eltűnné, a szellem mind szabadabb s teljesebb megvalósulásává válik. Az individualitas, a család, a társadalom, az állam ennek a fejlődésnek az egymásra következő mozzanatai. S az élő szellem műve legmagasabb lehetséges tökéletességét éri el a művészetben, a kinyilatkoztatott vallásban, a philosophiában, mely bizonyos tekintetben a tiszta vallás önmagában, ha ez megszabadul a jelképektől, a melyekkel a művészet és a pozitív vallások körülvették.

Hegel philosophiája végső elemzésben abban áll, hogy látjuk, a mint Isten a világban és a világ által alakul és öntudatra ébred és hogy saját magunk ennek a legmagasabb öntudatnak támaszává és megvalósulásává válunk. A tudomány magában véve semmi vallásosat sem rejt magában, idegen marad a vallással szemben. Ám a philosophus számára, a ki követi az Eszme belső és szükségszerű fejlődését, a tudomány csak egy mozzanat a lét haladásában: az tudtán kívül a megismerésnek, az öntudatnak egy

magasabb fokához igazodik; és az általa jelzett irányt követve a gondolkodás logikusan a valláshoz és a philosophiához jut el. Minden hit értelem akar lenni. A mi a tudományban csak egy adott anyagba vetett vak hit, az a művészetben, a vallásban, a philosophiában kifejezéssé, érzéssé, a dolgok alapelvének megismerésévé válik.

Ekként fejlődött úgy obiectív, mint subiectív értelemben a Descartes-féle rationalismus. Egy harmadik fejlődési vonala ennek a rationalismusnak az, a melyet a felvilágosodás philosophiájának neveztek el. Ezt a megnyilvánulásaiban nagyon sokféle philosophiát, mely a XVIII. században virágzott, általában az jellemezte, hogy a tiszta, az érzelemtől elválasztott értelmet, a világos és határozott ismeretet, a tudományt elegendőnek tartotta az emberiség tökéletesedésének és boldogságának biztosítására. Franciaországban ez az irány La Mettrienél, az encyklopaedistáknál, Helvétiusnál, Holbachnál Bacont Descartes-tal egyesítette és lényege bizonyos tapasztalati vagy éppen materialista rationalismus volt, a mely a vallásos meggyőződések iránt feltétlen ellenséges indulattal viseltetett. Lelkesedéssel dicsőítette a tudományok haladását és bizonyos, az erkölcsi és politikai haladásba vetett vallásos hitet terjesztett, ezt a haladást a tudományos és értelmi haladás természetes és szükségszerű következményének tekintve. A felvilágosodás gyakorlati hatásképességébe vetett lelkes bizalomnak legszebb kifejezése Condorcet híres munkája: *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*.

A rationalismus különböző formáival ellentétben már a XVII. század második felétől kezdve, főleg Angliában, olyan erkölcsphilosophia alakult ki, mely az emberi természet irrationalis elemét, az érzelmet, az ösztönt tette meg az eredeti és alapvető ténynek. Így Shaftesbury az elmélkedés philosophiájával a természet és a harmonia hellén érzését állítja szembe és az erkölcsi jó criteriumát egy közvetlen és ösztönszerű aesthetikai érzelembé helyezi. Butler ezt a szerepet a lelkiismeretnek tulajdonítja, Hutcheson az erkölcsi érzéknek. Hume skeptikus metaphysikája a természetbe, a szokás szülőanyjába vetett bizalommal végződik; s erkölcsstana az ember természete és kölcsönös rokonszenvének alapszik. A rokonszenv az alapelve még Smith Ádámnak, a nemzetgazdásznak is. S a skót iskola, mely minden téren vissza igyekszik állítani az intuitiónak vagy közvetlen tapasztalatnak szerepét és értékét, a dialektikával ellentétben, a józan ész dicséretét zengi, a maga alapvető elméleti vagy gyakorlati megállapításaiban.

Nyilvánvaló, hogy az antik naturalismusnak ehhez az újjászületéséhez, melyben az ösztönt az elmélkedés fölé helyezték, kapcsolódik az az erkölcsi forradalom, a melynek elterjedésében Rousseau volt a legtöbb része. Az a lelkesedés, a melylyel 1750-ben megjelent *Discours*-ját fogadták, mutatja, hogy mennyire a levegőben voltak az eszmék, melyeket benne fejteget. Nem annyira olvasmányaiból és philosophiai elmélkedéseiből, mint inkább belső életéből, saját jelleméből, geniusából Rousseau azt a tanulságot vonta le, — s ez számára olyan világos volt, mint valamely tapasztalati igazság —, hogy az érzelem önmagában véve, független és absolut alapelv, hogy az semmiképen sem függ az értelmi megismeréstől, hogy ellen-



kezőleg uralkodik fölötté, úgy hogy eszméink a legtöbb esetben nem egyebek, mint logikai constructiók, regények, melyeket utólag feltalálunk, hogy megmagyarázzuk és igazoljuk érzelmeinket. Erről az álláspontról Rousseau úgy találta, hogy az, a mit haladásnak és civilisatiónak neveztek, a valóságban csak romlottság és tévedés volt, mert e civilisatio alapelve a természetes renddel ellentétben az ész felsőbbbsége volt az érzelem felett, a mesterségesé a közvetlen, a tudományé az erkölcsök felett. Az emberiség, melyet kezdetben a természet, az ösztön, az élet elve vezetett, vétkezett, a mikor a tudás fájának, a magát uralkodónak tartó gőgös értelemnek gyümölcséből evett. Ettől kezdve halálra van szánva, ha nem tér meg és nem tér vissza a természet útjára. Mindenben visszaállítani az érzelem, az intuitio, a közvetlen észrevétel eredetiségét és az értelem használatát eszerint az alapelv szerint szabályozni, ebben rejlett az üdv, ebben az eszköz arra, hogy megvalósítsuk a dolgok oly rendjét, mely annyival magasabban áll az eredeti Éden felett, mint a mennyivel az értelmes lény és az ember az ostoba és korlátolt állat felett.

Rousseau gondolatai a vallásról ezeknek az elveknek alkalmazásában állnak.

Nem az a fontos, hogy körülbelül ugyanazokat a dogmákat tartja fenn, mint a deisták és hogy kívülről nézve az ő természetes vallása nem igen különbözik a philosophusokétól. Új és döntő fontosságú a forrás, melyből nézete szerint ezeket a gondolatokat meríti s annak módja, a hogyan hisz bennük és a hogyan hirdeti őket. Nem olyan tanítások ezek számára, a melyeket a következtetés útján be lehet bizonyítani, hanem egyéni lelkének természetes kitörései. „Nem

akarak, mondja a savoyai vikárius, mikor a hitvallását előadja, veled vitatkozni, sem nem törekszem arra, hogy meggyőzzelek; elég, hogyha kifejtem, a mit szívem egyszerűségében gondolok. Hallgassd meg szivedet beszédem közben, ez minden, a mit kérek. Azt mondják nekünk, hogy a lelkiismeret az előítéletek munkája; de én saját tapasztalatomból tudom, hogy makacson ragaszkodik a természet rendjének követéséhez az emberek összes törvényeivel szemben“.

Igy a vallás a szívből, az érzelemből, a lelkiismeretből, a természetből fakad, mint első és független forrásból. Célja a szív szükségleteinek kielégítése, erkölcsi életünknek felszabadítása, kormányzása, meg-nemesítése: minden, a mi ezen az elven és célon kívül áll, nemcsak felesleges, hanem ártalmas is.

Ezeket az eszméket világossággal és határozottsággal védelmezni és az ellentétet, melyben azok a szokásos gondolatokkal állanak, erőteljesen kiemelni, ez már maga fontos munka volt. A mi ebből a munkából forradalmat csinált, az a lelkesedés volt, mely őt éllette és a mely Rousseau nyelvében nyert kifejezést. Írásai tanításának megtestesülései voltak, ez volt a természet a maga ellenállhatatlan lendületével; ez volt az önkéntesség, az élet, a szenvedély, a hit, a cselekvés, a melyek betörték egy irodalomba, a hol az értelem ült a trónon és a melyek viasztorították vagy céljaikhoz képest hajlították a logikát, az eszméket, a tényeket, a következtetéseket, az értelmi műveltség összes eszközeit.

A vallás ilyen felfogásával két nevezetes következmény járt.

A vallásnak, ha az érzelmre vezettük vissza, mint egy a megismeréstől gyökeresen különböző



abszolút és eredeti alapelvre, semmi köze sem volt többé a tudományhoz. Tudomány és vallás teljesen különböző nyelveken beszéltek: következésképpen határtalanul továbbfejlődhettek anélkül, hogy valaha az összeütközés veszélyébe kerültek volna.

Másodszor az érzelemnek egészen más magatartást kellett tanusítania a pozitív vallásokkal szemben, mint az észnek. Az ész arra törekedett, hogy kiszárítsa a vallást, megfoszsza azon részeitől, a melyek csak a képzeletre és az érzelemre támaszkodhatnak, hogy így aztán arra a kisszámú gondolatra szorítsa össze, a melyek a tudományos és a philosophiai kutatás legbiztosabb eredményeiből módszeresen levezethetők. Ebből ered a deismus, a vallásoknak ez a sovány pótléka rationalista philosophusok használatára.

Ám az érzelemnek mások a szükségletei, mások a segítőeszközei, más a bátorsága. Minthogy éppen olyan eredeti, mint az ész és talán még eredetibb is, miért szorítkoznék kifejezéseiben a tudomány által jóváhagyott formulákra? A szív természeténél fogva teremő: a túlaradó élet, mely belőle fakad, képekben, képzetassociációkban, mythosokban és költeményekben ömlik el. De ha a vallás szívébe helyeztük és függetlennek nyilvánítottuk, akkor az érzelem többé nem maradhat meg a rationalis deismusnak annál a hagyományánál, a melyben Rousseau mértékadó kifejezését megtalálni vélte. A lángelme nem elégedhetik meg azzal, hogy kész mondatokat ismételgessen.

Az élőlől a szervetlen elem vagy kiküszöbölődik vagy átalakul, úgy hogy maga is élő lesz. És így az érzelem, a mint azt Rousseau felfogja, nemcsak életteljes alkotásokkal fogja helyettesíteni a philosophusok megmerevült formuláit, hanem uralomrajutásától fogva az



is világos, hogy a hagyományos formákkal és jelképekkel szemben, a melyek annnyival gazdagabbak, mint a philosophiai fogalmak, nem fogja megőrizni a rationalisták rendszerré vált ellenséges magatartását. Ezek a formulák a szívhez szólnak és a képzelethez, melyből egyébként származtak is. Hogyan vethetné el őket a szív, anélkül, hogy hatékonyságukat ki ne próbálná? Megvallom neked, mondja a savoyai vikárius, hogy az evangélium szentsége olyan bizonyíték, mely szívemhez szól és olyan, hogy sajnálnám, ha jó czáfolatot tudnék találni rája. Nézd meg a philosophusok könyveit minden pompájukkal: milyen kicsinyesek ezek hozzáképest! Sokratest fogjátok ellenem vetni, az ő tudományát, szellemét. Micsoda távolság közte és Mária fia között! Ha a Sokrates élete és halála egy bölcsre, Jézus élete és halála egy Istenre vall.

Rousseau műve a vallás dolgaiban csakúgy nem lehet célpont, mint a politikában és az erkölcs vagy a nevelés dolgában: kiindulópont ez. Az eszmékből, melyek ihletik, fog megszületni a vallás helyreállítása.

E helyreállítás legjelesebb tanuja és kürtöse a *Génie du Christianisme* szerzője. Chateaubriand Rousseau elvére, az érzelem egyeduralmára támaszkodva, nemcsak az úgynevezett természetes vallás határozatlan abstractióit helyezi már vissza az egyéni és a társadalmi életbe, hanem a dogmákat, a szertartásokat, a katholicismus hagyományait is a maguk pontos és concret formájában. Távolság áll attól, hogy ezekben a részletekben felesleges frivolitasokat lásson azért, mert nem lehet őket a tiszta ész alapelveiből levezetnie; épp a vallás külső megnyilvánulásai minden részletükben, valamint a benne rejlő erkölcsi tartalom azok, a melyek szerinte isteni eredetének

bizonyítékai, mert mindezek a részletek megragadják a szívet és a képzeletet, elbűvölik, megindítják, megvigasztalják, megnyugtatók, erősítik, lelkesítik az emberi lelkiismeretet. Manapság, mondja Chateaubriand, az út, a melyet követnünk kell, az okozattól az ok felé vezet és nem azt kell bebizonyítani, hogy a keresztyénség kitünő, mert Istentől ered, hanem azt, hogy Istentől ered, mert kitünő. A harangok költészete erősebb bizonyíték, mint a syllogismus, mert átérezzük és átéljük, míg a syllogismus hidegen hagy.

De azt fogják kérdezni egyesek, hogy igazi és létező tárgyakra vonatkoznak-e mindezek a meggyőződések és szokások, melyeknek elragadó és jótevő hatásait oly ékesszólóan festik előttünk vagy pedig csak vágyainknak és álmainknak hiú kielégítései? Világos, hogy a *Génie du Christianisme* szerzője számára ez a kérdés nem bír jelentőséggel. Az ő előadása szeretetreméltóvá teszi a keresztyénséget cultusának szépsége, szónokainak lángelméje, apostolainak és tanítványainak erényei által: kell-e még valami? Vajjon a szeretet maga nem valóság-e szintén, talán minden valóság között a legmélyebb és a legigazabb? Miért lenne az az igazság, mely abban áll, hogy összhangban legyen a szeretet, az élet, a létezés feltételeivel, kevésbbé igaz, mint az, a melyik az értelem abstractióiban találja meg mértékét?

Ezek a többé-kevésbbé világosan felfogott és kifejezett képzetek irányították azt a mozgalmat, a melyet romanticismusnak neveztek. Benne az érzelem az egyetlen szabály: az élet, az élés és érzés tudata a cél, a melyet a magasabbrendű ember maga elé tűz. Kerüli az abstractiókat, a melyek pusztán az

egészen meztelen értelmet érdeklik. Odaadja magát a költészetnek, a szenvedélynek, a lelkesedésnek, melyektől megremeg a lélek. Szereti a szenvedélyt és a könnyeket, a melyek csodálatos izgalomba hozzák az öntudatot. Érdeklődik az élet minden kifejezése iránt, amelyeket a különböző népek irodalmi, a különböző korok története nyújtanak. Fel akarja támasztani, újra át akarja élni a letűnt korok gondolkodásmódját és érzelemvilágát. Szeretettel viseltetik a vallás iránt, a mely kitágítja lelkét azzal, hogy felkelti és táplálja benne a borzadályt, melyet a végtelenség előtt érzünk és ha képzelete hajlását követi, különös rokonérzéssel közeledik a kinyilatkoztatott vallások concret és pozitív intézményei felé.

De ha így odaadja magát az érzelemnek, nem kockáztatja-e azt, hogy ellentétbe jut a tudománnyal? A tiszta romantikus nem ismeri ezt a problémát. A tudós elemez és levezet; de ő él, hisz és szeret. Hogyan rabolhatná-el tőle a tudomány az énjét?

A dolgok ilyen felfogása nyilvánult meg abban a fordulatban, melyet az iskolai tanulmányok és a philosophia különösen Franciaországban vettek. A természettudományok és a humaniorák nevei alatt egyrészt az ízlés, az érzelem, a lélek művelése, másrészt a mennyiségtan és a természettörvények ismerete váltak és elszigetelődtek egymástól. A szellemi tanulmányok hívei nemcsak elegendőknek tartották ezeket, hanem szívesen felsőbbiséget is tulajdonítottak nekik, annál inkább, mennél felsőbbrendűnek tartották az embert, az érzést, az életet a természeti mechanizmusnál.

S a philosophia, a melyet Platon, Descartes, Leibniz gondolkodásában olyan szoros kapcsolat fűzött



a természettudományokhoz, az oktatásban kizárólag irodalmivá és szándékosan érzelmessé vált és Chateaubrianddal elismerte, hogy a tanítások értékét következők mények, hatásuk üdvös vagy ártalmas jellege állapítja meg. Bár általában tartózkodó volt a vallásos problémákkal szemben, a mennyiben azzal hízelgett magának, hogy az ész classikus szempontját tartja fenn, a valóságban mégis a vallás szellemében haladt s így elárulta a romantikus sentimentalismus azon alapját, mely óvatos rationalismusa alatt rejtőzött.

Ez a jelentős forradalom, mely Rousseau után mindenható lett, de tulajdonképen előtte született a hellén természetérzés ujjáéledéséből mint visszahatás az abstract ideológiával szemben, nem szorítkozott csupán Francziaországra. Különböző formákban Európa minden országában megnyilatkozott. Különösen eredeti és termékeny módon jelenik meg a német romanticismusban, melynek úgyszólván a jelszava volt Novalis mondása: *Die Poesie ist das echt absolut Reelle*: a költészet az igazi absolut valóság.

A XIX. század kezdetén Schleiermacher, a nagy theologus, a romanticismus alapelvét magába a vallás szívébe helyezte. Schleiermacher szerint sem az értelem, sem az akarat nem vezet be minket a vallás birodalmába. A vallás sem nem ismeret, sem nem parancsolat: élet ez, tapasztalás; és ennek az életnek forrása lényünk legmélyebben fekvő része: az érzelem. Nem lehet a vallás ismeretéből eljutni a valláshoz. Ez az utóbbi alapvető tény.

Egyébként az ember, a ki a vallásos érzelmet átéli, arra törekszik, hogy értelmével megmagyarázza lelkiállapotának természetét és okát; s azt találja, hogy érzelve lényegében a teremtetten lény absolut

függésének érzése a világegyetem végtelen okától. Ennek az érzelemnek fejlődése, szabad kisugárzása: ez a vallásos élet. Hatása az egyéniség feltüzelése, a mire sem a tudomány, sem az erkölcsi nem képes. Kifejezni akarja magát, de nem adaequat eszmékkel, a mi lehetetlen, hanem jelképekkel, a melyek képviselhetik a tudat előtt és indulatait közölhetővé teszik. A mit dogmának neveznek, az nem más, mint ezen indulatok tárgyának vagy okának értelmi előadása. A szív az értelmet megtermékenyítve hol közvetlenül teremti geniusának hatalmával a jelképeket, hol pedig felhasználja azon jelképeket, a melyeket a fennálló vallások nyújtanak. De ezeket a jelképeket sem fogadja passiv módon magába, hanem életet önt beléjük: és így megőrzi vallásos jellegüket. A hagyományoknak, a dogmáknak csak akkor van értelmük, akkor van értékük, hogyha az egyének érzelme folytonosan újjáéleszti őket.

Egyébiránt a tudomány semmiféle akadályt sem gördíthet valamely vallásos jelkép teremtésének vagy elfogadásának útjába. A tudomány maga is csak symbolikus előadásmód. Jelek által fejezi ki szellemünk erőfeszítését, hogy megértse a dolgokat, vagyis felfogja a lét és a gondolat azonosságát, ezt a számunkra megvalósíthatatlan eszményt.

Mindent összevéve, Schleiermacher tanításában a lét a megismerés felett áll. Az igazság és az élet egy és ugyanaz a dolog; a magasabbrendű élet, a lélek és az érzelem életének felmagasztalása a legmagasabb igazság. Mindennek, a mi formula, dogma, betű, dolog, anyag, csak akkor van értéke, ha jelképe ennek az értelmet meghaladó igazságnak.

A vallásnak ez a felfogása, a mely Németország-



ban inkább metaphysikai, Franciaországban inkább irodalmi formában alakult ki, és a mely megfelel a romanticismusnak, a XIX. század folyamán uralkodóvá vált. A vallás most lényegében nem értelmen, hanem a szíven nyugodott; megvoltak a maga elvei, bizonyítékai, cselekedetei, melyeket az észre egy transcendens tekintély nevében reákényszerítettek. Kétségtelen, hogy nem hiányoztak a vallás olyan védelmezői sem, a kik újra felvették a XVII. század nagy rationalista gondolkodóinak rozsdamarta fegyvereit, vagy a kik újakat akartak kovácsolni, hogy ellenfeleikkel, a kik az észre hivatkoztak, az ész nevében szálljanak sikra. De az élet azokkal tartott, a kiket nem bántott a független tudomány és ész gondja, a kik, a nélkül hogy a philosophiával és az időleges hatalmakkal való szövetséget keresték volna, a vallásos igazságot a maga egész eredetiségében és terjedelmében fejtették ki. A szabad vallás virágzott, a mely tulajdon tekintélyeire: a szívre, a hitre, a hagyományokra támaszkodott és a szellemi erők fejlesztésén és felemelésén munkálkodott.

A tudomány pedig a maga részéről megszokta hogy tudomást se vegyen a vallásról. Mind határozottabban azt hitte magáról, hogy kizárólag az objectiv tapasztalaton nyugszik és hogy nincs más tárgy mint hogy a jelenségek immanens kapcsolatait derítse fel. Mit törődjék olyan tanításokkal, a melyek más alapelven épültek fel és egészen más czélok felé törekedtek? A két szempont egyszerre fennálhatott egy és ugyanazon személy elméjében: de nem keveredtek össze. A mint a tudós belépett a laboratoriumba, a küszöbön hagyta vallásos meggyőződéseit, hogy távozásakor újra felvegye azokat.



Összefoglalólag: a viszony, mely a vallás és a tudomány között a XIX. század folyamán kialakult, éles dualismus volt. A tudomány és vallás többé nem egy és ugyanazon dolognak, az isteni észnek két, egyenlőtlen értékük mellett is analog kifejezésmódját jelenti, mint egykor a görög philosophiában; nem is két adott igazságot, melyeknek egybehangzását be lehetett bizonyítani, mint a scholastikusok felfogásában; a tudománynak és a vallásnak nem volt többé közös túsza, mint az ész a modern rationalistáknál: most mindegyik abszolút volt a maga módján, egymástól minden tekintetben elkülönült, a mint elkülönült az uralkodó lélektan szerint a lélek két képessége, az értelem és az érzelem, melyekre a tudomány és a vallás megfelelőleg vonatkoztak. Hála e kölcsönös függetlenségnek, fennállhattak egymás mellett egy és ugyanazon tudatban; megállottak egymás mellett, mint a hogy a térben két áthatlan anyagi atom van egymás mellé helyezve. Kifejezetten vagy hallgatólag megegyeztek egymással abban, hogy tartózkodnak egymás elvei feszegetésétől.

Kölcsönös tisztelet az így elért helyzet iránt és éppen ezáltal biztonság és szabadság mindegyik számára: ez volt a kor jelszava.

---

## ELSŐ RÉSZ.

### A NATURALISTA IRÁNYZAT.

---

#### ELSŐ FEJEZET.

### Comte Ágoston és a Humanitas vallása.

A szembeállítás többé elkerülhetetlen.

I. *Comte Ágoston tanítása a Tudományról és a Vallásról.* A tudomány fogalmának általánosítása és a tudományok szervezése: Tudomány és Philosophia. — Philosophia és Vallás: a Humanitas vallása.

II. *A tanítás értelmezése.* — Sociologia és vallás: mit ad ez hozzá ahhoz. — A philosophia és a vallás logikai viszonya Comtenál: ellentmond-e a második az elsőnek?

III. *A tanítás értéke.* — A Tudomány, melyet a Vallás, a Vallás, melyet a Tudomány feszélyez. — A Humanitas kétértelmű fogalom. — Az ember, a mint arra törekszik, hogy meghaladja önmagát: ez maga a vallás. — A positivismus belső ellentmondása.

Mi sem világosabb és mi sem kényelmesebb abból a szempontból, hogy gondolatainkat rendezzük és elvont vitát folytathassunk, mint a pontos definitiók és sérthetetlen határvonalak. A míg a tudomány és a vallás megfelelőleg a szívbe és az észbe voltak zárva, mint

két áthatlan válaszfal által elkülönített rekeszbe, addig nem volt kilátás arra, hogy viszály üssön ki köztük. Elég volt, hogy mindegyik elismerte a másiknak azt a szabadságát, a melyet a maga számára is megkövetelt és maga élvezett. Így a tudomány és a vallás egymáshoz való viszonyának problémája a fogalmak világában nagyon könnyű megoldást nyert. Másként állott a dolog a valóság világában.

A valóságban sem a tudomány, sem a vallás nem akarta illetékességét és cselekvését a saját területére szorítani, bármennyire kiterjedt volt is ez. Az akkortájt tiszteletben tartott alapelv: adjátok meg a császárnak, a mi a császáré és Istennek a mi Istené, abban az értelemben, a melyet neki tulajdonítottak, nemcsak azt jelentette, hogy az ember vallásos képességeinek semmi közük sincs a tudományos képességekhez, hanem azt is, hogy magukban a dolgokban két világ van, szellem és anyag, szellemi birodalom és véges birodalom, a melyek sehol sem esnek egybe. Ám ez a feltevés lehet kényelmes compromissum: de nem az adott valóság, hanem körülbelül ennek a valóságnak éppen az ellentéte. Hol találjuk meg az emberben a választóvonalat a szív és az ész között; hol a természetben a határt a testek és a szellemek között? Ez volt az oka annak, hogy a vallás, mely, a mióta függetlennek nyilvánították, csak annál mohóbban törekedett a terjeszkedésre, szűknek érezte a lelkiismeret szentélyét és a látható világ meghódításán fáradozott. Másrészről a tudomány napról napra szembetűnőbb sikereitől és tárgyának s módszerének egyre világosabb tudatától megerősödve kijelentette, hogy ezentúl a valóságok egész világa minden egyes részében nyitva áll kutatása előtt, feltéve, hogy



rendszeresen jár el és Descartes szabálya szerint az egyszerűtől az összetett felé halad, a könnyűtől a nehéz felé, attól, a mit közvetlenül ismerünk, a felé, a mihez csak közvetve tudunk hozzájutni.

Ettől fogva az összeütközés, melyet az elméletben olyan ügyesen elhárítottunk, a gyakorlatban kikerülhetetlenné vált. Ha a vallás arra formál jogot, hogy a testek felett éppen úgy uralkodjék, mint a szellem felett és a tudomány arra, hogy a szellem felett éppen úgy, mint a testek felett, akkor szükségképen összetalálkoznak és felmerül a kérdés, hogy miképen fogják kiegyenlíteni a köztük fennálló ellentétet.

Kétségtől sokan lesznek, a kik megmaradnak annál a meggyőződésnél, hogy a legegyszerűbb megoldás még mindig kölcsönös megszorítások útján a compromissum fenntartása, mely békét biztosít; s megállapítván, hogy ők maguk kitűnően alszanak a nemtörődomség puha párnáján, panaszt emelnek a lárma miatt, a melyet körülöttük csapnak és a mely felébreszthetné őket. Sokan lesznek, a kik arra hivatkozva, hogy Szent Tamás, Descartes, Malebranche, Leibniz felsőséges elmék voltak, kérdezni fogják, hogy miért nem akarunk többé azokra a bizonyítékokra hallgatni, a melyek e gondolkodókat kielégítették, s felháborodnak a féktelen kritika haladásán, azon a bántó bizalmatlanságon, melylyel a classikus compromissumokat fogadják. Ám az emberi tudat, ha az idők folyása közepette is maradandó voltában tekintjük, nem téveszthető össze egyes személyiségek szellemi szokásaival, ha még olyan számosan vannak is és még olyan kiválók is tudományukra és tehetségükre nézve ezek. A tudat egymásmellérendelése, tehát egybevetése a különböző képzeteknek, melyeket a tapasztalat szolgál-

tat, törekvés arra, hogy megegyezést, összehangot hozzunk létre közöttük, akár úgy, hogy némelyeket másokhoz alkalmazunk, akár úgy, hogy egyeseket kiküszöbölünk a többi kedvéért. Ezért van az, hogy ha a tudomány és a vallás szembe kerülnek, a tudatnak előbb-utóbb szükségképen össze kell hasonlítani a kettőt, hogy megtudja, vajjon fenntarthatja-e bizonyos módon mind a kettőt egymás mellett, anélkül hogy megtagadná önmagát, vagy pedig az egyik fenntartása végett a másik elvetésére kell-e elhatároznia magát.

Nyilvánvaló, hogy ilyen meggondolás hatása alatt az öntudat inspiratiót meríthet az egyik vagy másik tanításból, melyet régen valamelyik nagy szellem hirdetett; de éppen csak inspiratiót meríthet belőle, s nem állíthatja azt egyszerűen vissza, mert bizony kevéssé valószínű, hogy a nagy forradalmak hatása alatt létrejött eseményekben ne volna valami új elem, mely magatartásunk megváltoztatását kívánja meg.

A tudomány és a vallás szükségszerű szembeállításának ez az érzése általános a gondolkodóknál, a kik a XIX. század második harmadától kezdve ezekkel a problémákkal foglalkoztak. Két csoportba oszthatjuk őket, aszerint a mint inkább naturalista vagy inkább spiritualista irányban haladtak. Az első irány élén Comte Ágoston áll.

---

## I.

### Comte Ágoston tanítása a tudományról és a vallásról.

Comte Ágoston rendszere a tudománytól a philosophián át a vallás felé tartó módszeres haladásban áll. Azt a módszert, a mely szerint ez a haladás végbemegy és a mely a következtetések jelentését és értékét meghatározza, Comte pozitívnek nevezi; s magának a rendszernek, vagy pontosabban vallásos koronázásának a positivismus nevet adja. Ez a kifejezés először annyit jelent, hogy Comte az emberi szellem valódi szükségleteinek és csakis ezeknek kielégítését tűzi ki magának célul, másodszor annyit, hogy e kielégítés eszközeiként csak hasonlóképen valódi ismereteket fogad el, olyanokat, a melyek igazi és egyszerűsmind az emberi elme számára elérhető tényekre vonatkoznak és amelyeknek maguknak is alkalmazkodniok kell valóságos szükségleteinkhez. Hasznosság és valóság: ezzel a két szóval kimerül a „positív“ kifejezés tartalma.

Ebből a két jellemvonásból egyébiránt egy harmadik is származik: az organikus jelleg; mert az emberi ismeretek és érzelmek, a melyek addig, a míg nincsenek alávétve igazi szabályuknak, képtelenek biztos



szervezkedésre, végérvényes rendszert alkotnak attól a naptól kezdve, a melyben egyetlenegy és egyszersmind kétségbe vonhatatlan célra vonatkoztatjuk őket.

\*

A positiv fogalomnak két lényeges eleme, a valóságos és a hasznos közül az első a tudományban és csakis ebben található meg. A theologia és a metaphysika, a melyek szintén azt tartják magukról, hogy megismertetik velünk a dolgok természetét, csak illusorikus alkotások. A tudomány lesz tehát a positivizmus alapja; és a positivizmus, hogy rendszerbe foglalhassunk és felhasználjunk mindent, a mi hatáskörünkbe esik, azt fogja kívánni, hogy mindent, a mi nekünk adva van, akképen vizsgáljunk, hogy az a tulajdonképeni tudomány kereteibe beleilleszkehessék.

A valóságban az emberi ismeretek távol állnak attól, hogy valamennyiük már most tudományos formában léphetne fel. Ha a matematika, astronomia, physika és chemia valóban tudományok is, a biologia csak most kezd a metaphysikai pólyákból kiszabadulni; a tulajdonképeni emberi jelenségek tanulmányozását pedig még a literátorokra és történetírókra bizzuk, a kik idegenül állanak a tudomány eszméjével szemben.

Első feladatunk tehát abban áll, hogy meghatározzuk a tudomány fogalmát és lássuk, miképen lehetne ezt a fogalmat az emberi megismerés összes ágaira alkalmazni.

A módszer, a melyet itt Comte Ágoston követ, igen figyelemreméltó. A concrettól halad a concret felé, nem pedig valamely *a priori* tételezett elvont alapelvtől annak dialektikai következményei felé. Nem a

logikából, a fogalmaknak tudományából indul ki, hanem a matematikából, ebből a már most is szilárdan megalapozott valóságos tudományból.

Azon kezdi, hogy meghatározza azokat a tulajdonságokat, a melyek a matematikát tudományyá teszik. Ezután nem azt tűzi ki feladatni, hogy e tulajdonságokat, úgy a mint adva vannak, rákényszerítse a megismerés összes többi ágaira, hanem azt, hogy megfelelő módosítások segítségével a nélkül, hogy lényegükön változtatna, a megismerendő tárgyak különfeleségéhez alkalmazza őket. Ez az alkalmazás az, a mit általánosításnak, kiterjesztésnek nevez. Ugyanazon gondolati formát — *mutatis mutandis* — minden ismeretünkben meg fogjuk találni és a tudomány egységes és mégis különféle lesz.

A matematika Comte Ágoston szerint tudományos formáját a positiv törvények, vagyis az adott fogalmak között fennálló pontos és változatlan viszonyok kizárólagos kutatásának köszönheti. Ez az a tárgy tehát, a melyre, ha megfelelőleg meghatároztuk, mindenrendű megismerést vonatkoztathatunk. Ezt a meghatározást elérjük, ha először megkeressük a megismerendő dolognak olyan oldalát, a melyik lehetővé teszi, hogy a tudomány törvényei alá rendeljük, másodszer pedig, ha magukat e törvényeket oly módon fogjuk fel, a mely a megismerendő tárgy különös természetéhez hozzáilleszkedik.

Comte ezen alapelvek szerint meghatározza a tudományok minden osztályának külön formáját és végtére egy új tudomány elméletéhez jut el, a sociológiához, a mely az erkölcsi és társadalmi tények számára ugyanaz lesz, a mi a physika és a chemia a szervesetlen természet jelenségeire nézve.



A már fennálló tudományokat illetőleg Comte fontos philosophiai jelentőséggel bíró formulákat állít fel.

A physikának el kell vetnie mindent, a mi azokhoz a megfigyelhetetlen erőkhöz hasonlít, a melyeknek kalandos magyarázataival olyan hosszú ideig élt. Hogy igazán tudományyá legyen, szükséges és elegendő, hogy a jelenségek fellépésének phaenomenalis feltételeit meghatározza.

A biologia a physikai-chemiai tudományokkal összehasonlítva, lényeges különbséget mutat. A törvények, melyeket tanulmányoz, a functiók és a szervek kölcsönös vonatkozásai. Bizonyos, hogy e törvények felfedezése céljából ki kell küszöbölnünk az élet spontaneitásának metaphysikai feltevését és az élet jelenségeit úgy kell tekintenünk, mint a melyek az anyag általános törvényei alá vannak vetve és csak ezeknek egyszerű módosulásai. De másrészt óvakodnunk kell attól, hogy a biológiát a szervetlen tudományok közé soroljuk. A szervetlen tudományokban az elme az egyszerűtől az összetett felé halad. Ennek a szabálynak alapja nem az, hogy minden tudománynak szükségképen ilyen úton kell haladnia, hanem az, hogy a tudomány tárgyát kitevő jelenségek kategóriájában az egyszerű hozzáférhetőbb számunkra, mint az összetett, azt előbb ismerjük, mint az összetettet. Ám mihelyt élőlényekről van szó, az ellenkező eset áll be. Itt az egészt inkább megközelíthetjük és jobban ismerjük, mint a részeket. Míg a világegyetem eszméje sohasem lehet positiv, mert a világegyetem mindig meghaladja megfigyelésünk eszközeit, a biológiában ellenkezőleg a részletek azok, a melyek megközelíthetetlenek maradnak: annál jobban meg-



ismerhetjük a lényeket, mennél összetettebbek és fejlettebbek azok. Az állat fogalma határozottabb mint a növényé és az ember fogalma határozottabb mint a többi állatoké; annyira, hogy az ember fogalma, az egyetlen, mely nekünk közvetlenül adva van, az egész biológiának szükségszerű kiindulópontja. Míg tehát a physikai tudományok a részekből jutnak az egész felé, a biológiának éppen azért, hogy a physikai tudományokhoz hasonlóan megfigyelő tudomány, positiv tudomány maradjon, az egésztől kell a részek felé haladnia.

Ha a positiv módszernek ilyen módosuláson kellett átmennie ahhoz, hogy a biológiai tudományok feltevéleihez alkalmazkodhassék, akkor nem fogunk csodálkozni azon sem, hogyha az erkölcsi és a társadalmi tényekre való alkalmazásához még nagyobb módosulására lesz szükség. De mindezen módosulások mellett is positiv marad, ha valóban alkalmasnak mutatkozik arra, hogy a társadalmi és emberi világ látszólagos zűrzavara és látszólagos önkényessége között olyan vonatkozásokat tárjon fel, melyek a természettörvény fogalmának megfelelnek.

Először is, minthogy a társadalom az élő testhez hasonlóan *consensus*, solidaritas, a módszer itt ugyanazon a módosuláson fog átmenni, mint a biológiában és az egésztől fog a részek felé haladni. De ez az egész a sociológiában többé nem az egyén, mely itt csak tagja, csak része annak: az egész a társadalom lesz s elsősorban az emberiség. Az emberi jelenségek tanulmányozásának, mint tudománynak első tárgyát a collectiv tények alkotják.

S ez még nem minden. Az a különbség, melyet minden tudományban meg kell tenni, de a mely az

alsóbbrendű tudományokban csak mellékes fontosságú, itt döntő fontosságú lesz: ez a statika és a dinamika különbsége. A statika a társadalmi consensust vagy organismust létfeltételeivel való összefüggéseiben vizsgálja, és a rend elméletét alkotja. A dinamika törvénybe foglalja a legjellemzőbb emberi jelenséget, a haladást.

Minthogy a társadalmi dinamika az egésztől halad a részletek felé, legelőször is az emberiség általános haladását kell meghatározni. E célra külön megfigyelésmódot fog alkalmazni: az egyetemes történelem tanulmányozását. Ez a tanulmány a collectiv emberi jelenségekkel foglalkozik, az egyedüliekkel, a melyek kívülről megfigyelhetők, a melyek tények a szó tulajdonképeni értelmében; e tények vizsgálatából kiemeli azokat az általános vonásokat, a melyek a különböző korokat jellemzik. Mindamellet az egyetemes történelem egymagában nem volna elég a sociologia megalapozásához. De ha az emberi természet veleszületett, alapvető és maradandó tendenciáinak ismeretével kötjük össze, akkor képes lesz azoknak a dinamikai törvényeknek megállapítására, a melyekről szó van.

Comte Ágoston e tekintetben nemcsak mint az elmélet embere okoskodik. Azt hiszi ugyanis, hogy abban, a mit a három állapot törvényének nevez, tudniillik a theologiai állapot, a metaphysikai állapot és a positiv állapot szükségszerű egymásrakövetkezésében, megtalálta az emberi haladás alapvető törvényét; és ezután *ab actu ad posse* következtet.

Ilyenképen, ha a tudomány fogalmát alapelve szerint meghatároztuk és egyszersmind a megisme-

rendő tárgyak sokféleségéhez alkalmaztuk, elmondhatjuk, hogy mindaz, a mi számunkra elérhető, mindaz, a mi számunkra adva van, tudomány tárgya lehet.

\*

De a positivismus csak azért kutatja a valóságot, hogy elérjen a hasznoshoz. Hogyan lehetséges a tudományok nyújtotta valóságos ismeretektől az igazán pozitív ismeretekhez felemelkednünk?

Itt kezdődik a philosophia tulajdonképeni szerepe. Hogy a valóság kutatása egybeessék a hasznoséval, a philosophiának meg kell határoznia, hogy mi a hasznos és feléje kell irányítania a tudományt; mert ez önmagától nem vállalná a köteles fegyelmet.

Általában véve az emberiség célja az összetartozás, a harmonia, a fogalmak és az egyes akaratok egy-sége. Minthogy a jelenkorban, mondja Comte Ágoston, ezt a harmoniát, a melyet eddig az Egyház uralma biztosított, a forradalom felforgatta, a reánk váró feladat abban áll, hogy a társadalmat az együvértartozás új, megingathatatlan és végérvényes rendszerének felállításával újjászervezzük. Itt könnyen abba a tévedésbe esünk, hogy azt hisszük, mintha ezt a harmoniát politikai és vallási intézmények segítségével közvetlenül helyre lehet állítani. Bizonyára szükség van intézményekre, de ezeknek viszont alapra van szükségük; s az elérendő cél eszméje, az egyszerű gyakorlati eszme önmagában elégtelen alap. A cselekvés nem elég magamagának. Elhibázzuk a célt, ha egyszerre rávetjük magunkat megvalósítására, az alkalmazandó eszközök előzetes tanulmányozása előtt, bevezetés nélkül. A „művészet a művészetért“ — chimaera, az elmélet az elméletért — hiábavalóság: a mi helyén van, az a művészet, mely az elmélet által lett.



Ebből következik a philosophia beavatkozásának szükségessége. Ha a gyakorlati cselekvés elegendő volna, akkor a társadalmi újjászervezés munkája csak a politikusokra tartoznék. Másrésről ha a tudomány magától célhoz vezetne, a tudósokra bízhatnók a társadalom kormányzásának gondját. De minthogy mind e két feltevés egyaránt hamis, külön kutatásra van szükség, mely az ismeret és cselekvés között az átmenet feltételeit meghatározza. Ez a kutatás a philosophia dolga. Comte e tanításának döntő fontosságot tulajdonított, ennek révén akarta az emberiség üdvére visszaállítani az antik bölcsesség kettős, elméleti és egyszersmind gyakorlati jellegét.

A gondolat, melyet itt Comte szerint a philosophia bevezet, abban áll, hogy hiába reméljük az emberi érzelmek és cselekvések erkölcsi és politikai egybehangzását mindaddig, a míg előzőleg a gondolatokban és a szellemekben a logikai összetartozást meg nem szilárdítottuk. Az értelmi egység az erkölcsi egység feltétele. A hasznos tehát elsősorban az értelmi egység megvalósítása. Ezt az egységet létrehozni, ez a philosophia tulajdonképeni tárgya.

Minthogy a tudományok valamennyien egyformán a természettörvény pozitív fogalmának megfelelőleg alakultak, bizonyos tekintetben egyneműek is, a mi azt a hitet kelthetné fel, hogy azok tudományos alapon egyesíthetők is. De ez csak veszedelmes csalódás. Ha a tudományok módszereikre nézve analogok is, megmásíthatatlazul el vannak választva számunkra tárgyak által. Annak a ténynek, hogy még módszereikre nézve is kénytelenek vagyunk megelégedni hasonlóságukkal s lemondani az azonosságról, az anyag ki kerülhetetlen sokféleségében rejlik a magyarázata.

A tudomány, mely mint az emberi szellem szükséglete, egységes, megvalósulásában szükségképen sokszerű és különféle. Nincsen és nem is lehetséges valami oly egyetlen dolog, a mit Tudománynak neveznénk. Nincs semmi más, sohasem lesz más, mint egyes tudományok, a hat alapvető tudomány, a melyeket a *Cours de philosophie positive* megkülönböztetett.

Eszerint nem lehet a tudósokra bízni az emberiség értelmi egyesítését. Ők, éppen mint tudósok ellentétben állanak ezzel a magas czállal. Ők a specializálódást szeretik, darabokra szedik a valóságot s nem akarják ismerni vagy éppen megvetik egymást. Vagy pedig saját szaktárgyukat tartván a tulajdonképeni tudománynak, valamennyi a maga módszerét akarja, úgy a mint van, rákényszeríteni a többi tudományra. Ilyenek a matematikusok, a kik megszádltek a sikertől, melyet saját területükön a részekről az egész felé haladva elértek és materialistikus szempontjukat most a biológiára és sociológiára is át akarják vinni, jóllehet ezeknek a tudományoknak az ellenkező úton, az egésztől a részletek felé kell haladni. A matematikusok anarchistikus s egyszersmind szűkkörű, erőszakos és zsarnoki szelleme az emberiség leggonoszabb ostora.

Ehhez járul még, hogy a tudósokban élénk a hajlandóság arra, hogy a tudományt a tudományért műveljék, felfedezéseik éleselméjűségeért még akkor is lelkesedjenek, ha ezek semmire sem jók, jelentéktelen tárgyakra gyerekes pontosságot pazaroljanak, s maguk elé, hogy dilettans ügyeskedésüket bemutat-hassák, végtelen sok mesterkélt problémát tűzzenek.

Mindezen okok miatt a tudomány, vagy helyesebben a tudományok nem szervezkedhetnek maguktól: a gondolatnak kell kívülről rendeznie őket.



Minthogy a tudományok közvetlen és obiectiv synthesise lehetetlenség, subiectiv synthesist kell megkísérelnünk, oly synthesist, melyet nem a dolgok szempontja irányít, hanem az emberé, a ki a tudományok segítségével saját céljait követi. A meglevő tudományok legfiatalabbika, a melyet maga Comte Ágoston teremtet meg, ez az, a mely szerinte ennek a synthesisnek elemeit szolgáltatja.

E munka elvégzéséhez a sociológiának adva van a követendő mintakép a régi idők theológiája alakjában, mely már egységesíteni tudta az elméket a maga subiectiv alapelvével. De ezt az alapelvet a képzelőerő nyújtotta. A mi feladatunk a theologusok munkáját újra elővenni, de úgy hogy kizárólag a tényekre és az észre támaszkodjunk.

A szervezés alapelve a legjellemzőbb sociologiai fogalom lesz: az emberiség fogalma. Téri szempontból tekintve az emberiség csak részeiben van meg, s e részek maguk a meglevő egyének; azonban ha azt mint az idők folyamán át megmaradó egészet tekintjük, megnyilvánulását a tér határain kívül is kiterjeszti.

Míg tehát a tudomány fogalmának általánosítása a legegyszerűbb tudományokból kiindulva, szükség-szerűleg a legösszetettebbek felé haladt, a tudományok szervezésének a sociológiától kell leszállania az alsóbbrendű tudományokhoz.

Az emberiség fogalma által először is a társadalmi tények rendszereződnek. Bár a térben szét-szóródtak, valami különös viszony, az összekapcsoltság vagy a mult, jelen és jövő között fennálló solidaritas viszonya összefűzi őket egymással. Az emberi események láncolatát két körülmény hozza létre;



az egyik külső ok: az emberi vívmányok átruházása nemzedékről nemzedékre: a hagyomány; a másik belső jellegű: a tökéletesedés közös ösztöne. A fenntartás és a rend által elért haladás eszméje a társadalmi jelenségek rendszerezésének alapelve.

Már most ugyanez az eszme arra is alkalmas, hogy az alsóbbrendű tudományokat is mindinkább általa irányítsuk.

Ezeknek is az emberi boldogságot kell maguk elé célul és iránypontul kitűzniök. Sohasem felejthetik el, hogy az ember a teremtetőjük és az emberért teremtettek. Következésképen kerülniök kell minden olyan speculatiót, mely nem alkalmas az emberi viszonyok javítására, mely tárgyára nézve nem emberi. A természettörvények kutatásához nem szabad a műkedvelő kíváncsiságával fogniök. Jelszavuk lesz: előre látás az előregondoskodásért.

Nemcsak hogy valamennyien a társadalom jólétére fognak irányulni, hanem a cél és eszköz külön viszonya is ki fog alakulni köztük. Minden egyes magasabbrendű tudomány meg fogja határozni azokat a problémákat, melyeknek tárgyalása az alsóbbrendű tudományok dolga lesz, valamint azt is, hogy mily mértékben s meddig folytassák e kutatásokat. Ezzel szemben azok a törvények, melyeket az alsóbbrendű tudományok állapítanak meg, megszorítás nélkül érvényesek lesznek a magasabbrendűekre is; ez utóbbiak visszavezethetetlen sajátosságainak alapját és létfeltételeit ugyanis éppen azok a törvények teszik, a melyeket meghaladnak azzal, hogy újat tesznek hozzájuk.

Igy lehet a természettörvényeket egészen pozitív értelemben, vagyis a hasznosság, valamint a valóság

szempontjából meghatározni. Egyébiránt a relativitást, a melyet a philosophiai kritika az emberi megismerésre rábizonyított, fenntartjuk, de nem abban a negatív és henye értelemben, hogy az egyik jelenség feltételezi a másikat, hanem abban a pozitív jelentésében, hogy minden ismeret az emberre vonatkozik, csak úgy van jelentősége, ha az ember tökéletesedésének közvetlen vagy közvetett eszköze. Íme a tanítás, melynek jelentősek a következményei: a matematika, a melyet a tudományok királyává akartak megtenni, ismereteink ranglétrájának utolsó fokára esik vissza.

Ilyen a tudományoknak az az organisatiója, melyet a sociologia lehetővé tesz. Ez az organisatio megvalósítja azt a belső összetartozást, azt a szellemi egységet, mely nélkül a társadalmak újjászervezése lehetlenség volna.

Eddig ér a philosophia hatásának köre. Kérdés most már, vajjon elég-e elérnünk ezt az értelmi egységet, hogy az erkölcsi és a politikai egység magától létrejöjjön? vagy ahhoz, hogy ennek a legmagasabb egységnek megvalósulását biztosítsuk, új erőforrásokat kell nyitnunk az ember számára, más természetű erőket kell segítségül hívunk?

\*

A philosophia synthetikus természetű munkájában feldolgozta az adatokat, melyeket néki a tudományok szolgáltatnak, de nem kérdezte meg, melyek a feltételei ezeknek az adatoknak maguknak. A sociológiában megtalálta a tudományok olyan rendszerezésének alapelvét, mely alkalmas arra, hogy az emberek között szellemi egységet hozzon létre. Ahhoz a mun-



kához, mely szeme előtt lebegett, nem kellett az után kutatnia, hogy mi az oka a társadalom fennállásának, milyen természetű a benne rejlő feszítőerő, miben áll alapelve. Ám ez a kutatás kötelessége annak, a ki ténylegesen s nemcsak elméletben akarja újjászervezni a társadalmat. A tudományok szolgáltatják az anyagot, a philosophia rendezi ezt. De ez az egész munka elvont és feltételes jellegű marad. Ki felel azért, hogy a társadalom, úgy a mint azt a tudomány feltételezi, fennáll és fennmarad?

A történelem már kialakult társadalmakat mutat nekünk. Ki hozta létre ezeket? Talán a tudomány, vagy pedig a philosophia? A megfigyelés azt mutatja, hogy egyik sem, hanem a vallás. A sociologia a vallás állandó hatásának köszönheti mind tárgyát, mind saját létének alapját. Vajjon fennmarad-e ez a tárgy akkor is, ha a vallás elenyészik? Megmarad-e az okozat, ha elveszszük az okot?

Tekintsük az emberi természetet. Az értelem képtelen arra, hogy megteremtse vagy akár fenntartsa a társadalmi köteleket. A legnagyobb tudással kifejtett értelmi műveletek is csak az egoismust és az elszigeteltséget tudják szervezni. Általában véve az értelem csak rendezni, rendszerezni tud: nem teremt. A teremtő elv a szív. A szív szükségszerűen hozzátartozik a társadalmi organismusnak, ennek a legeslegmagasabb teremtetett lénynek eredetéhez.

S a szív nem tévesztendő össze az ösztönnel, a természettel, a pusztá ténynyel. Mert az emberi természetnek, a hogyan közvetlenül adva van, egyik vonása, hogy benne a legalacsonyabb és legönzőbb ösztönök uralkodnak a rokonérzés és az altruismus legnemesebb hajlamai fölött. Kétségtelen, hogy ezek



a hajlamok kezdettől fogva megvannak bennünk csak úgy, mint maga a önösség ösztöne; de nem ismerik ennek az ösztönnek sem az energiáját, sem az állhatatosságát. Már pedig a sympathia érzelmei azok, a melyek az egyéni ösztönök szétágazó törekvéseit elnyomva, egyedül tudják a társadalmi állapotot létrehozni és fenntartani.

A társadalmak léte tehát a dolgok olyan állásától függ, a melyet sem az ösztön, sem az értelem nem képes megvalósítani. Abban áll most a feladat, hogy az ember együttérző hajlama számára olyan támaszt keressünk, mely ezt erősíti és mely az egoista ösztön felett elsőbbséget biztosít neki. Ezt a támaszt nyújtották a multban a vallások. A maguk módjára biztosították a szívek egységét, a mi az értelmek egységesítésének előfeltétele. E régi intézményeknek emberi alapját össze kell tartanunk és meg kell őriznünk, ha a dogmák, melyekben kifejezést nyertek, enyészetre vannak is ítélve. A vallás az, mely maga is újjászervezve, a társadalom újjászervezésének első alapelvét fogja szolgáltatni.

A módszer, melyet az újjáalakítás e munkájában követnünk kell, abban áll, hogy a hagyományos vallások negatív és törékeny elemeitől megszabadítjuk azt a pozitív, emberi, elpusztíthatatlan részt, melyet azok hordoztak. Ebben nyer befejezést a positivismus, melynek tetőpontja ily módon a pozitív vallás lesz.

A vallások egész tanítását e két dogmában lehet összefoglalni: Isten és a halhatatlanság. Miben áll e két dogma pozitív tartalma?

Az isteneszme, a mennyiben az ember igazi szükségletét fejezi ki, valamely egyetemes, mérhetetlen és örök lény eszméje, a melylyel az emberi lelkek

közlekednek és a mely erőt önt beléjük, hogy legyőzzék önző és szétágazó hajlamaikat, hogy önmaguk között harmoniára, vele pedig egyesülésre törekedjenek.

A halhatatlanság positiv eszméje abban áll, hogy az igazak, vagyis azok, a kik már ez életben valósággal és tettekkel szerették Istent és a többi embert, részt kapnak az isteni lény örök életéből.

A positivizmusnak nem kerül fáradságába olyan kettős, valóságos és elérhető tárgyat találnia, mely ezeknek a feltételeknek eleget tesz. Ez a tárgy nem esik messze tőlünk, közel van hozzánk, mibennünk van: semmi más ez, mint az Emberiség.

Az emberiséget sokszor csak egyszerű egyetemes fogalomnak fogták fel: ekkor ez a scholastikusok abstractiója, üres és élettelen forma. Emberiség alatt még a jelenleg létező emberek összeségét is érthetjük. Ilyen értelemben valóság ugyan, de hogyan uralkodhatnak a jelenleg létező embereken annyira, hogy magában hordja az Istent és a halhatatlanságot, a melyet ezek megkívánnak?

Ám az emberiség, a mint ez nekünk egész nagyságában adva van, egészen más valami, mint egy scholastikus abstractio vagy téri összesség. Az emberiség folytonosság és összetartozás az időben. Mindabból alakul, a mi jót, nagylelkűt, örökkévalót az emberek valaha csak éreztek, gondoltak, végeztek. Ez oly tér felett álló lény, melyben az egyének bizonytalan és mulandó törekvései megszilárdulnak, megtisztulnak és szervezkednek és így halhatatlan léletté és védelmező befolyássá válnak.

Ilyen értelemben véve az Emberiséget, ez maga az az Isten, a kit az emberek kívánnak: valóságos,



mérhetetlen és örök lény, a melylyel közvetlen kapcsolatban vannak, melyben saját létük, mozgásuk, életük rejlik. Az erkölcsi erőknek tartályából, melyek a századok folyamán ebben a lényben összegyűltek, a szívekbe ömlenek a nagy gondolatok és a nemes érzelmek. Az Emberiség a Nagy-Lény (*Grand-Être*), mely magunk fölé emel minket s a mely együttérző hajlamainkba annyi fölös erőt önt, a mennyire ezeknek szükségük van, hogy az egoista hajlamokat legyőzhessék. Az Emberiségben szeretik egymást és egyesülnek az emberek.

Ugyancsak az Emberiségben élvezhetik igazán az egyének azt a halhatatlanságot, melyre vágyódnak. Mert ez összegyűjti, fenntartja és magába fogadja mindazt, a mi lényének megfelel, mindazt, a mi alkalmas arra, hogy nagyobbá, szebbé, hatalmasabbá tegye. Csak valóságos emberek gondolataiból és érzelmeiből van összetéve és sokkal inkább halottakból, mint élőkből áll. Ezek a halottak élnek a jelenlegi nemzedékek meghatott, eleven és hatékony emlékében; a nemes versengés által hatnak, melyet nem szűnnek meg az élőkben felkelteni s a mely ezeket arra sarkalja, hogy maguk is kiérdemeljék nagy őseikkel való egyesülésüket.

Igaz, hogy sem ez az Isten nem lehet személyes, sem ez a halhatatlanság nem lehet obiectiv. A positivismus elveti az úgynevezett kinyilatkoztatott vallásoknak e dogmáit, mint a képzelet szüleményeit. De miben érintettük ezzel a tulajdonképeni vallást? Mit jelent egy korlátolt, önző, transcendens, szeszélyes Isten az Emberiséggel szemben, mely egészen a miénk és mindnyájunké, itt köztünk van és fenséges mivoltában is igazán egygyé válik a legcsekélyeb-



bel? Mit ér az anyagi megmaradás a térben azzal szemben, hogy tovább élünk az időben és az öntudatokban, a mi egyedül valósítja meg az emberi szív leghőbb óhaját: a lelki egyesülést az örökletben?

Ha van olyan vallás, mely bizonyossággal és végérvényesen kielégíti az emberi természet irreductibilis és nélkülözhetetlen vallásos ösztönét, akkor ez a pozitivismus, vagy a Humanitas vallása.

Ez a vallás nem abstractio, ez a vallás élet: ez az altruismus és a szeretet tényleges kibontakozása. De a módszer, melyet ennek a vallásnak igazi tevékeny gyakorlásában követnünk kell, szintén a legnagyobb fontosságú. A régi vallások tárgya ugyan csak a szeretet volt; s hagyományos formájukban mégis elítéljük ezeket. Ez onnan van, mert semmi intézmény sem életképes, a mely nem számol a létfeltételek törvényével. Már pedig a mint a philosophiát, hogy positiv és maradandó legyen, a tudománynak kell megelőznie, mert ez szolgáltatja az anyagot, a melynek szervezésében a philosophia hivatása rejlik, akképen a vallásnak, ha elpusztíthatatlan akar lenni, szintén a tudományra és philosophiára kell támaszkodnia. A valóságos és észszerű világban kell hatnia: ebben a világban kell hatásának feltételeit is keresnie.

A mint a tudomány és a bölcsélet, ez is a concrettől fog a concret felé haladni, nem pedig az abstracttól a concret felé. Távol legyen tehát tőle az a mindennapi philanthropia, melynek nincs egyéb mozgatóereje, mint az emberi nem elvont és határozatlan fogalma, ez az üres scholastikus lényegiség, a melytől éppen a pozitivismus szabadít meg minket. Az emberiség, *a priori* tekintve, csak önző és forradalmi tartalmú

metaphysikai alapelv lenne, a melynek alkalmazása arra törekednék, hogy megsemmisítse az emberiségnek azokat a részleges, de concret megnyilvánulásait, a melyeknek megvalósítása a theologiai korszak érdeme volt.

A szeretetet nem lehet eszmék segítségével közölni. Az az emberek egymáshoz való viszonyából és különösen a férfi és a nő viszonyából születik. Ebből a viszonyból kell kiindulnunk, ha azt akarjuk, hogy a lélekben élő és ható szeretet ébredjen és fejlődjék ki s nem pusztán a szeretet fogalma, mint a logikus szegényes abstrakciója. A mint a tudomány eszméjének általánosítása abban áll, hogy a megalkotásra váró tudományokra, a szükséges javítások fentartásával, a már meglevő tudományok tulajdonságait kiterjeszszük; a mint a tudományok philosophiai szervezése azt jelenti, hogy a közvetlenül hasznos tudományból, a sociológiából indulunk ki és a tudományok létráján lefelé haladva, azokat a társadalmi cél szempontjából eszközöknek tekintjük: úgy fog a szerelem is, mely a természet-törvény szerint a nemek egymáshoz való viszonyából születik, mindinkább kiterjeszkedni és egyetemessé válni, s e mellett mégis valóságos fog maradni, ha első tárgyától fokozatosan és methodikusan fordul mind tágabb s tágabbkörű összetett tárgyak felé, melyeket a mindenség elébe tár. Négy fő mozzanat van, melyen ekként a szeretetnek át kell mennie, hogy egész átfogó voltában és hatalmában megnyilvánulhasson; ezek: az egyén viszonya az egyénhez, a család, a haza, az emberiség.

A mikor a bevezető fokokon áthaladva az Emberiséget ekként igen emelkedett és egyszersmind nagyon is valódi szeretettel szeretjük, akkor és csak akkor él bennünk a Nagy-Lény, uralkodik felettünk és kormá-



nyozza létünket. És ennek a korlátlanul uralkodó hatalomnak ellenállhatatlan hatása alatt természetünk megváltozik, az altruismus az egoismus fölé kerekedik. Istenen áthaladván a felebarátaink iránt érzett szeretetünk elméleti jellege gyakorlativá lesz, a kényszerűség helyett a magunk akaratából fog fakadni. Isten a szívek köteléke.

\*

Minthogy ott, a hol szeretetről van szó, a valóság minden és a puszta elmélet nem határoz, semmit sem szabad elhanyagolnunk, a mi hozzájárulhat ennek a valóságnak megteremtéséhez és kifejlesztéséhez. A hagyományos vallások bizony nem hiába szerepeltették az emberi lélekben az érzelmet és a képzeletet első renden. Az érzelem és a képzelet a lélek mozgatóerői. Ezekről rezdül és él a lélek, míg az eszmék csak éppen hogy érintik. A theologusok hibája abban állott, hogy a valóság elméletének hiányában a phantasia költeményeit valóságoknak tartották. De ha az ember szilárdan áll az igazi tudománynak és az igazi philosophiának megostromolhatatlan várában, nem kell többé bizalmatlanul tekintenie a képzelőerőre. Visszaadhatja neki azt a szerepét, melyet a túlságosan aggodalmas metaphysika nem mert nyíltan tulajdonítani neki. A fictio nem csal meg, ha tudjuk, hogy az költemény és ha fel vagyunk fegyverkezve, hogy azt rögtön határai közé szorítsuk, mihelyt a valóság helyébe akarna lépni. S az ember természete hozza magával, hogy a költemények, ha tudja is, hogy költemények, nem kevesebb hatással vannak rá, mint azok, a miket igazságoknak tart. A képzelőerő nem az igazat kívánja meg, hanem önmagunk kivétítését a dolgokba; ha egyszer a neki megfelelő



képzetek megindították, lendületét a szívre és az akaratra is átruházza.

A positivizmus tehát, miután így száműzte a dogmákat, a mennyiben ezek igazságok gyanánt adták ki magukat, nem fog félni a képzeletbeli fetisizmusnak, mint a vallás észszerű elve alá rendelt gyakorlati segédeszköznek visszaállításától. Vissza fogja ezt állítani, mint egy az emberi természetnek megfelelő eszközöt arra, hogy megteremtse az érzelmeknek azt a konkrét és tényleges rendszerezését, mely nélkül a teljes synthesis, a társadalom újjászervezésének alapfeltétele, pusztá gondolat maradna.

A fetisizmus, melyet Comte visszaállít, a valóságban tisztára poetikus jellegű lesz. Abban fog állni, hogy az adott természeti lények közé hypothesis formájában a mienkhez hasonló cselekvő és jótevő akaratokat vezetünk be. Az ember túlságosan elszigetelve érzi magát a természetben, ha ez csak vak végzettörvények kifejezése. Hogy tűzzel és örömmel cselekedhessék, azt kell hinnie, hogy barátoktól van körülvéve, a kik megértik és a kik támogatják. Hasznos lesz tehát számára, ha a természeti erőkben magához hasonló, vele együtt érző lényeket képzel. A törvények kiegészítéséhez akaratra van szükség.

Ezért is a positivista cultus nem fog csakis az emberiség hőseinek emlékezetére szorítkozni. Legfőbb tárgyai lesznek a Nagy-Lény vagy az Emberiség, a Nagy-Fétis vagy Föld, a Nagy-Környező vagy a Tér. Ez a három személyiség alkotja a positivista szentháromságot. És ugyanígy minden egyes természettörvényt jogosan jelképezhetünk valamelyes pogány istenséggel, mely alkalmas a képzelet foglalkoztatására.

---

## II.

### A tanítás értelmezése.

Ime Comte Ágoston tanítása a tudomány és a vallás viszonyáról. De távol állunk attól, hogy ennek a tanításnak jelentésére nézve egyetértés uralkodnék.

Sok magyarázó azon a nézeten van, hogy meg kell különböztetni ebben a tanításban azt, a mi benne nem tulajdonképeni tanítás, hanem a gondolkodó benső és esetleges érzelmeinek kifejezése és ha ezt az anekdotikus részt, amint illik, kiküszöböljük, akkor Comte vallásából végeredményben csak egy marad meg, a mi már megvolt a sociológiájában is: az ember, pontosabban az ember mint társadalmi lény, mint az emberi megismerés mértéke és irányadó szabálya.

Mások, a kik látják, hogy a vallásos tanítások és intézmények valóban igen nagy teret foglalnak el Comte művében és hogy maga Comte élesen megkülönbözteti ezeket a tulajdonképeni philosophiai elméletektől, elismerik azt a különös jelentőséget, melyet a vallásnak tulajdonított, de tagadják, hogy vallásos tanítása logikailag hozzákapcsolódnék philosophiai elméletéhez.

\*

Köszönhetünk-e Comte műve vallásos részének valamely igazán új alapelvet, ha összehasonlítjuk a sociológiával?

Ne hagyjuk magunkat a szavak által félrevezettetni, mondják egyesek. Comte Ágoston a subiectivról, az érzelemről, a szívről, az erkölcsről, az örökkévalóságról, a vallásról beszél. A valóságban ezek a látzólag mystikus elméletek nem jelentenek egyebet, mint a társadalmi és az emberi szempont szükségszerű elsőbbségét a tudományos kutatásban és az életben. Minthogy Comte a tudományok rendszerezését, ha ezt a dolgok szempontjából, obiectiv szempontból kísértjük meg, lehetetlennek tartja, subiectivnek nevezi a maga szempontját, a mely abban áll, hogy a tudományokat az emberi nyereség szerint, tisztán emberi szempontból szervezze.

Hasonlóképen az, a mit szívnek nevez, szintén csak hagyományos szó, a mit a társadalmi érzelem kifejezésére használ, a felebaráti szeretetre, szemben az önszeretettel. A metaphysikusok Comte szerint meg-ingatták az ész tekintélyét azzal, hogy az egyéni speculációval azonosították. Ő maga a szív szót, melyet közönségesen az észszel állítanak szembe, arra fogja használni, hogy a társadalmi szempontot jelezze vele, melyet a metaphysikai szempont helyébe léptet. S az értelemnek a szív alá rendelése nála nem jelent mást, mint azt a kötelezettségünket, hogy a tudományos kutatásokat a társadalmi érzelem hatása alatt a társadalmi hasznossághoz képest igazgassuk.

Ha így állna a dolog, akkor az az ugrás, melyet Comte tesz, a mikor a philosophiáról az erkölcsre és a vallásra megy át, a valóságban nem volna meg: a valóságban semmi egyéb nem volna erkölcsstanában és vallásában, mint a mi sociológiájában van.

Vajjon híven megfelel-e ez az értelmezés a philosophus gondolatának?



A kérdés hamar el volna döntve, ha némi értéket tulajdonítanánk magának Comte kijelentéseinek. Mert ő a lehető leghatározottabban és legállhatatosabban hangsúlyozta, hogy 1845 óta a dolgokat új szempontból tárgyalja, új módszert követ, mely az első megfordítottja. Számos helyen beszél érzelmi életének átalakulásáról, erkölcsi újjászületéséről, második existenciájáról. A pozitív philosophiától, mely csak előfutár volt, megkülönbözteti a positivismust vagy az Emberiség vallását, mely egyedül foglalja magában a társadalmi újjászervezés összes elemeit.

De talán saját tanuságát gyanusnak kell tartanunk. 1844—1845-ben Comte találkozott de Vaux Klotilddal és a vihar, mely akkor lelkét megrázta, elhomályosíthatta ítéletét. Különben egy ideig örült volt és nem volt ment visszaesésektől. Betegsége éppen érzelmi életének mélyreható zavarában állott. Így könnyen csalatkozhatott abban, hogy philosophiai gondolatainak fejlődésében az érzelemnek igazában mennyi része volt.

Szükséges tehát, hogy a tanítás különböző mozzanatait önmagukban vizsgáljuk és egymással összehasonlítsuk.

Ha a *Cours de Philosophie positive* végkövetkeztetéseit tekintjük, ez a pozitív módszert úgy tárgyalja, mint a melynek lényege abban áll, hogy az összesség szellemét a részletszellemmel szemben uralkodóvá igyekszik tenni.<sup>1</sup> És ennek az elvnek megfelelően az emberi egyént mint egyszerű abstractiót fogja fel. A metaphysika, az individualismusnak ez az apotheosisa, az, a mely az egyént valósággá emelte,

<sup>1</sup> 57-ik előadás.

ekkép szentesítve és felmagasztalva az ember természetes egoismusát. A positiv philosophia számára nincs más valóság, mint az emberiség, főleg az értelmi és erkölcsi világban.<sup>1</sup>

Igy fejezi ki magát a *Cours de Philosophie positive*. A *Système de politique positive* nyelvezete egészen különbözik ettől. Comte itten azokat a feltételeket keresi, amelyek az emberiség nagy szolgálóinak maradandó hatását biztosítják. Ha eltűnnek is a téri világból, fennmaradnak továbbra is az időben. Ilyen értelemben együttesen igazi lényt alkotnak, mely folytonosan növekedik abban a mértékben, a melyben új kiválasztottak nyernek helyet phalanxukban. De óvakodnunk kell itt attól, hogy visszaessünk az ontologiai tévedésbe. Az időbeli vagy subiectiv lét nem elég. A Legfelsőbb Lény minden szerve szükségszerűleg obiectiv és téri létet feltételez. Az ember tehát mint támasza szolgálja földi élete folyamán az Emberiséget, mielőtt mint organum szolgálná halála után. Mi magunk vagyunk azok, a kik halottainkat továbbra is életben tartjuk, azáltal, hogy velük élünk. Magas, méltóságteljes voltuk nem menti fel őket attól, hogy ha concret formában létezni akarnak, a mi kultusunkra legyen szükségük. Kétségtelen, hogy az egyénnek csak azáltal van értéke, a mi benne a Nagy-Lénnyel egybeolvasztható. De ő maga a lét jelenlegi letéteményese és ezen a jogon az öröklét szükséges alkotórésze.

A Legfelsőbb Lényt még subiectiv létében sem tekinthetjük egyszerűen egyetemesnek és személytelennek. Minthogy a valóságban csak obiectiv szervek útján hat egyenesen, a melyek egyéni lények,

<sup>1</sup> 58-ik előadás.



azok a szervei, a melyek a mi világunkban a legjobban szolgálták, téri létük után az ő törvényes képviselői lesznek. Bizonyos egyéneknek, a hősöknek cultusa ily módon az Emberiség cultusának lényeges részét alkotja.

Vége, mivel ezek a magasabbrendű emberek már ebben az életben is a Nagy-Lény bizonyos megszemélyesítésének tekinthetők, már most is méltók tiszteletünkre, feltéve, hogy gondolatban eltávolítjuk azokat a tökéletlenségeket, a melyek ebben a világban nagyon gyakran megváltoztatják a legjobb természetet is.<sup>1</sup>

Az új elem, melyet itten a vallásos tanítás bevezet, félreismerhetetlen. Az egyént, melyet a positiv philosophia kiküszöbölt, a positivismus vagy positiv vallás újra felemeli. Ezentúl nélkülözhetetlen szerepe van, mint az obiectiv lét, az eredményes cselekvés és a fejlődés feltételének a Nagy-Lény számára, melynek a sociologia megelégedett az elvont eszméjével.

Ettől kezdve ezek a kifejezések, mint: subiectiv, erkölcsös, szív, szeretet, vallás olyan fogalmakat zárnak magukba vallásos jelentésükben, amelyeket a sociologia nem ismert.

A sociologia arra a megállapításra szorítkozott, hogy a kedély képességeinek az érzelmi képesség felett való elsőbbsége nélkül a társadalmi organismus fogalma érthetetlen lenne. Mitől függött ez az elsőbbség? Megvalósítható volt-e és ha egyszer megvalósult, biztos volt-e a helyzete? A sociologia minderről nem tudott semmit.

Most ellenben azt halljuk, hogy a szívben él egy ösztön, a melyet vallásos ösztönnek neveznek s a

<sup>1</sup> Système de politique positive. Statique sociale. I. fejt.



melynek révén az egyén a halottakkal együtt élhet, magába olvaszthatja erényeiket és ezáltal képessé válhat arra, hogy legyőzze egoismusát és hogy cselekvésében áthassa a társadalmi érzés. A sociologia a társadalmi köteléknek csak elvont fogalma volt, a vallás a megvalósítása. Egyedül a vallás bírja az egyéneket arra a megtérésre, mely szükséges ahhoz, hogy igazi támaszai legyenek a társadalomnak, a mely csak bennük és általuk áll fenn.

\*

Méltányosnak látszik tehát, ha igazat adunk Comte Ágostonnak abban, hogy vallás elmélete tulajdonképeni philosophiájával összehasonlítva valami mást és újat nyújt. De itt új nehézség lép fel. Ahelyett, hogy állításaiban Comte túlozná vallásos tanításának eredetiségét, nem azt kell-e hinnünk, hogy éppen túlságosan igaza van? Nem annyira különböző e ez a tanítás philosophiájától, hogy a valóságban semmiképen sem kapcsolódik hozzá, hanem ellenkezőleg ellentmond neki és végeredményben ugyanazokhoz a theologiai és anthropomorphikus tanításokhoz tér vissza, a melyeket a positiv philosophia olyan ítélettel sujtott, hogy nem volt ellene felebbezés?

Ha összehasonlítjuk Comte Ágoston tanításait, elveit, gondolkodásának általános irányát első és utolsó műveiben, könnyen azt olvassuk ki belőlük, hogy a philosophia és a vallás viszonya számára nem egyszerű különbség, hanem metsző ellentét. Az egyik oldalon az értelem módszere, a másik oldalon az érzelemé; amott a bizonyításnak, a tudományos eszme megvalósításának aggodalmas gondja: itt az ihlet, az intuitio, a mystikum közvetlen ismerete;

amott a társadalmi élet, cselekvés és hasznosság cultusa: itt a szív, mint az emberi dolgok irányító elve; a szeretet, melyet nemcsak megkülönböztetünk a gondolkodástól és a cselekvéstől, hanem e kettő fölé is helyezünk.

Különben is, így fognak szólni egyesek, nehéz dolog mindezeket a különbségeket valamely lelki válság jelének nem tekintenünk, ha észrevevesszük, hogy ezek ugyanabból az időből valók, mint az az érzelmi fordulat, mely Comte-ot saját vallomása szerint egészen megrázta: a de Vaux Klotilddal való találkozása.<sup>1</sup> Az a hirtelen és kezdetlől fogva elhatározó hatás, melyet e jelentéktelen asszony iránt érzett szerelme egész életére tett, megmagyarázza egyrészt a philosophus hangjának megváltozását, másrészt rámutat e változás jelentőségére. Valóban, így fogják végezni, két élet, két módszer, két logikailag összeférhetetlen tanítás ez, a mit a positiv philosophia megalapítójának és de Vaux Klotild imádójának története nyújt.

Igaz, hogy maga Comte nem szűnik meg az ellenkezőt állítani. Kifejti, hogy annak a nagy rendszerezésnek, mely százada számára volt fenntartva, az emberi érzelmek összeségét éppen úgy át kellett ölelnie, mint az eszmék összeségét; hogy az eszmék rendszerezésének kellett előljárnia és ennek kizárólag az értelmén kellett nyugodnia, de az érzelmek rendszerezése nemcsak a gondolatnak, hanem az egész léleknek új irányát kívánja meg, olyan irányt, a melyet csakis a tényleg átélt érzelem képes megvalósítani. Comte Ágoston a lehető leghatározottabban fenntartotta azt az alapvető egységet, a melyet maga művének tulajdonított,

<sup>1</sup> 1844 októberében, majd 1845 augusztusában.



a mikor a *Système de Politique positive* előszavához mottónak de Vigny Alfréd szavát választotta: „*Qu'est-ce qu'une grande vie? Une pensée de jeunesse, exécutée par l'âge mûr.*“<sup>1</sup>

De itt sem bízhatjuk magunkat tisztán a philosophus saját ítéletére; mert a nagy gondolkodók mesterek abban, hogy szellemi életük különböző mozzanatait, ha még olyan elütők is azok, utólag összegyeztessék és összhangba hozzák.

Hogy megállapítsuk, vajjon Comte ellentmondott-e magának vagy sem és vajjon vallásos tanításával philosophiájának elveit kiegészítette-e vagy megtagadta-e, meg kell vizsgálnunk személyiségét és művét a maguk egészében.

Itt azt látjuk, hogy Comte már első philosophiai elmélkedéseitől fogva, a mikor még alig haladta meg huszadik évét és mint korában a legtöbben, ő is a társadalom újjászervezésével foglalkozott, belátta, hogy milyen döntő hibát követnek el azok, a kik egyenesen akarják ezt a kérdést megközelíteni, holott ez a valóságban több mástól függ, a melyeket előzőleg meg kellett oldani. 1822-ben, 24 éves korában közzétett egy füzetet, ezzel a czimmel: „*Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.*“<sup>2</sup> Sociológiája csirájában benne rejlik. Világosan látja, hogy a XVIII. századdal ellentétben, melynek maximája ez volt: a törvények alkotják az erkölcsöket — ezt kell mondanunk: az intézmények az erkölcsöktől függenek, ezek pedig a meggyőződésektől.

<sup>1</sup> Mi a nagy élet? Egy ifjúkori gondolat, melyet érett korunkban megvalósítunk.

<sup>2</sup> A társadalom újjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok tervezete.



Így a tudományos és elméleti munkák, melyekbe belefog, számára nem a végeztelt jelentik, ezek csak látszólag távolálló, de a valóságban nélkülözhetetlen eszközei a társadalmi újjászervezés, az egyetlen igazi cél előkészítésének.

Ezek az elméleti munkák, terve szerint, kétségtelenül csak néhány évig foglalkoztatták volna. De valami hasonló esett meg vele mint Kanttal, a ki azt tette fel magában, hogy néhány hónap alatt kritikai bevezetést ír a metaphysikába és aztán tizenegy évet fordított arra, hogy megírja azt a munkát, a melynek neve a *Tiszta Ész Kritikája*. Comte annak a résznek, melyet bevezetőnek gondolt, megfogalmazására, kidolgozására és közzétételére szentelte az 1826-tól 1842-ig terjedő éveket.

E hosszas kutatások alatt a philosophus szelleme nem maradt változatlan. Eredetileg azt tűzte ki célul magának, hogy önmagában és az emberiségben megvalósítja a gondolat egységét. Aztán, talán csodálkozva, észrevette, hogy ezt az egységet nem lehet elérni az ismereteknek olyan obiectív rendszerezésével, a melyet valamely tárgyi alapelv segítségével viszünk keresztül. A tudományok sorozatában nyilvánvaló „hiatus” van a physikai-chemiai tudományok között, melyek a részekből haladnak az egész felé és a biologia között, mely az egészből kiindulva tart a részek felé. Új szakadás a biologia között, melyben még a térben való egymás mellé rendelés uralkodik s a sociologia között, a melynek alapvető törvénye az időbeli folytonosság. Végeredményben minden tudomány valami igazán újat ad hozzá az előző tudományok alapelveihez; ezért van az, hogy a tudományok rendszerezése csak mint a szellem által, a neki megfe-

lelő tulajdon szempontok szerint létesített synthesis lehetséges, mint tisztára subiectiv synthesis. A philosophia ennek a rendszerezésnek tudománya. Ez a gondolat különös tevékenysége, mely a cél egysége, a cél és eszköz viszonya által olyan ismereteket köt össze, melyek önmagukban egymásra vissza nem vezethetők. A philosophia ekképen a tudományokkal szemben valami heterogen és irreductibilis dolog.

De ha Comte Ágoston ily módon tudatában volt az ugrásnak, melylyel a tudományból a philosophiába jutott, ha világosan belátta, hogy a szellemi egység csak synthesis lehet és hogy ez a synthesis nem valami tárgy, hanem a gondolat tevékenysége, hogyan vélhette ezután feladatának, hogy a gyakorlatot az elméletből obiectiv, elemző, közvetlen módon vezesse le? Vezetőgondolata abban áll, hogy a tulajdonképeni gyakorlati feladathoz, a politikai reformhoz ne fogjunk hozzá addig, a míg nem biztosítottuk feltételeit. Azt már felfedezte, hogy az emberi szellemnek, ha a társadalom politikai újjászervezésén akar dolgozni, tudományos jellegét fel kell cserélnie a philosophiaival. Vajjon más feltétel nem kívántatik-e még meg? *A priori* semmi sem követeli, de nem is zárja ki semmi sem egy új középső fogalom bevezetését.

A valóság az, hogy a *Cours de Philosophie positive* már előre sejteti azt a társadalom újjászervezésének erkölcsi feltételeire irányuló külön tanulmányt, a melynek eredményeit nem lehet *a priori* meghatározni.

Comte már nagyon tisztán látja, hogy érzelmi képességek felsőbbbsége az értelmiek felett nélkülözhetetlen ahhoz, hogy az a társadalmi szervezet, a me-



lyet a sociologia feltételez, létrejöhessen.<sup>1</sup> Hogyan biztosítsuk ezt a felsőbbiséget? Megengedi-e a positiv philosophia, hogy ezt a problémát a valláshoz, vagyis egy olyan szellemi formához való visszatérés által oldjuk meg, a melyet a három állapot törvényének bizonyossága szerint jelenleg már meghaladtunk?

Meg kell jegyeznünk, hogy a három állapot törvényében a theológiát és a metaphysikát kizárólag a megismerés szempontjából tekintjük: bebizonyítjuk, hogy képtelenek a természet törvényeinek megismertetésére. De ha volna, persze nem a theológiában, hanem a vallásban valamely értelmekenkívüli elem, mely nem a megismerésre, hanem a cselekvésre vonatkoznék, akkor ez az elem érintetlen maradna még akkor is, ha a három állapot törvényét elfogadjuk.

S ez még nem minden. A sociologia az emberi nemzedékek egyes korokon át fennmaradó solidaritásának eszméjén épült fel, megállapította a haladás viszonyát a rendhez, mely szerint a multból csak azt kell lerombolni és mással helyettesíteni, a mi határozott ellentétben áll a positiv szellemmel és ezzel szemben mindent, a mi magasabb állapot felé való közeledést jelent, vallásos kegyelettel fenn kell tartani.

Semmi sem akadályozza meg tehát Comte-ot abban, hogy miután már a tudomány és a politika közé beillesztette a philosophiát, most be ne ékelje a philosophia és a politika közé a vallást.

Hogyan történt ez a beékelés?

Elhatározó oka Comte Ágostonnak de Vaux Klotild iránt érzett romantikus szerelme volt. Ez a

<sup>1</sup> 50-ik előadás.



tény kétségbevonhatatlan. De nem kell szükségszerűleg azzal a jelentőséggel bírnia, a melyet többen tulajdonítanak neki.

Szerelme tárgyának közepszerűsége, Comte Ágoston erősen szenvedélyes vérmérséklete ezt az esetet az alkalmi ok szerepére szállítják le.

A philosophus érzékenysége, melyet az 1826-tól 1842-ig folytatott intensív szellemi munkával talán elfojtott, 1845-ben egy mindennapi körülmény hatása alatt meghatványozódott. Az a kérdés most, hogy milyen philosophiai jelentőséget fog Comte ennek a magában véve nagyon is kevésbé philosophiai eseménynek tulajdonítani. Az eszmék történeti eredete szórakoztatja tudósi kíváncsiságunkat: de általában csekély fontosságú, ha arról van szó, hogy az eszmék értékét meghatározzuk. Vajjon kevésbbé igaz volna-e egy geometriai tantétel, ha egy örült bizonyította volna azt be?

Meg kell itt jegyeznünk, hogy Comte nem tulajdonképeni intellectualista, vagy a tudomány apostola: ő positivista. Mint ilyen csak azt fogadja el, a mi egyszerre valóságos és hasznos, de semmit sem vet el, a mi ezzel a két tulajdonsággal rendelkezik. Már most a vallásos jelenségekre nézve azt találta, hogy azok ilyen értelemben positiv adatok. Az emberben vallásos ösztön lakozik, csak úgy mint érzékelő- és gondolkodó képesség. A szeretet elég, hogy kinyilatkoztassuk ezt az ösztönt, mert ő magától az imádatra és a cultusra hajlik.

Lehet-e ezt a vallásos érzelmet észszerűen az ismeretek értelmi synthesiséhez kapcsolni, a mint a positivismus általános eszméje kívánja?

Fontos itten tudnunk, hogy ha egyszer készen áll

is előttünk az értelmi synthesis, hézagos marad, ha nemcsak a sociológiának mint tudománynak elméleti lehetőségét akarjuk biztosítani, hanem a normalis társadalom megvalósulását is. Hogy a társadalom fennállhasson, szükséges, hogy az egyénekben az altruismus erősebb legyen az egoismusnál. De az értelem egymagában nem tudná ezt az eredményt elérni. S az érzelem, úgy a mint természetszerűleg adva van, nemcsak közömbös a rend iránt, de egyenesen anarchistikus. Ha ahhoz, hogy az eszméket rendszerezzük, újra át kell gondolnunk őket, akkor és még sokkal inkább az érzelmeket is át kell élnünk, hogy rendszerezhetők legyenek.

Ám annak az űrnek betöltésére, melyet itt a philosophia hagy, éppen a positivista értelemben vett vallás alkalmas.

A positivismus a concretból indul ki: az ember tehát kezdettől fogva határozott érzelemmel lép fel. A positivismus kiterjesztés és alkalmazkodás által általánosít, úgy hogy a viszonylag egyszerű valóságoktól fokozatosan folyton összetettebb, de mindig concret valóságokhoz emelkedik fel. Az ember tehát a családra, a hazára, az emberiségre fogja kiterjeszteni s ekképen, anélkül hogy valóságát bármivel is csökkentené, megneemesíteni azt a szeretetet, a mely egyszer a férfi és a nő természetes és egyszersmind erkölcsi viszonya folytán felébredt benne. A positivismus a cél szempontjához alkalmazza és szervezi az eszközöket. Ezért fogja az Emberiség vallásának eszméje az érzelmeket fegyelmezni és a társadalomnak megengedni, hogy újra felvegye magába a régi vallásoknak nem egy valóságos és hasznos alkotórészét, a melyeknek egy időre el kellett tűnniök az üres theo-



logiákkal együtt akkor, a mikor nem volt mértékünk arra, hogy a hagyományos vallásokban rejlő jót a rossztól megkülönböztessük.

Ilyenformán lassanként kialakul a philosophiai rendszerezésnek megfelelő vallásos rendszerezés. Igaz ugyan, hogy Comte nem szűnik meg ezt a rendszerezést de Vaux Klotild cultusával egybekapcsolni. Őt tiszteli meg vele. „Egyedül neked köszönhetem, én Klotildom, egy felejthetetlen év alatt a legédesebb emberi érzelmek késői, de elhatározó kivirulását. Valami szent, egyszerre atyai és testvéri bizalmasság, melyet jól össze lehetett egyeztetni kölcsönös jogos illedelmi tekinteteinkkel, megengedte, hogy kellően értékelhessem benned mindazt a személyes báj, a gyengédségnek és nemességnek azt a csodálatos egyesülését, a melyet talán soha más szív nem tudott ennyire megvalósítani . . . Egy ilyen tökéletesség meghitt szemlélete tudomásom nélkül is csak növelhette rendszeres fáradozásomat azért az egyetemes tökéletesedésért, a melybe mind a ketten a közös és az egyéni emberi élet általános célját helyeztük . . . Méltóság-teljesen fogtuk fel mind a ketten ezt a szép összhangot az összetartó, de független functiók között . . . : az egyik tudományos úton tevékeny férfias meggyőződések törekszik felkelteni, a másik aesthetikai úton mély női érzelmeket kifejleszteni. E két egyaránt nélkülözhetetlen feladat között egyébként semmi rangkülönbség sem volt lehetséges . . .”<sup>1</sup> És hogy valami korlátolt bíráló szemére ne vesse ennek a kivételes tiszteletadásnak hosszadalmasságát: „Minden gondolkodó, a ki értékelni tudja a sympathikus érzel-

<sup>1</sup> *Système de politique positive*. Ajánlás.



mek hatását a szellemre, méltányolni fogja az időt, melyet ennyire tiszta indulatok lerajzolására és újjáélesztésére fordítunk“.

Ilyen volt Comte Ágoston szerelme Klotilde iránt: beleillesztette azt synthesisébe.

A mi a fetisizmus visszaállítását illeti, ezt azzal magyarázhatjuk meg, hogy a kivitel, a megvalósítás gondja mindinkább uralkodóvá vált Comte gondolkodásában. A képzelőerő maga szintén valóság, még pedig hatalmas valóság. A pozitivizmus, mely a meglevőt a célhoz alkalmazva fenntartani akarja, nem kiküszöbölni, hanem felhasználni fogja ezt. Ahhoz, hogy az ész művét le ne rontsa, elegendő az, hogy fictióit ne tartsuk igazságoknak. Így fogadta el egy Platon rationalismusa a mythost a philosophia gyakorlati segítőeszközének.

Mindamellett nem tagadható, hogy Comte itt sikos lejtőre lépett. A pozitivizmus kettős alapelven nyugodott: a valóságoson és a hasznoson. Tökéletessége abban rejlenék, hogy e két tag között pontos egyensúlyt tartson fenn. De úgy látszik, a Comte fejlődése abban állott, hogy eleinte a hasznosat a valóság alá rendelte, míg aztán lassanként odajutott, hogy a valót rendelje a hasznos alá. Ez a fejlődés semmiképen sem véletlen, mert hiszen kezdettől fogva bevallott célja volt, hogy a valóságosat csak annak felhasználása végett tanulmányozza. De az is kétségtelen, hogy mind a hasznosnak, mind a valóságosnak és egymáshoz való viszonyuknak pontos meghatározása jelentékeny nehézségekbe ütközik, a melyeket Comte nem vett kellőleg tekintetbe.

---

### III.

#### A tanítás értéke.

Miben áll e tanítás értéke? Milyen tanulságot meríthetünk belőle?

Comte positivismusát úgy határozhatjuk meg, mint a tudomány és a vallás synthesisét, melyet az emberiség fogalma által értünk el. A tudomány, ha az ember szükségleteire vonatkoztatjuk, a valláshoz vezet; egyedül a vallás képes biztosítani azoknak a céloknak megvalósítását, a melyekhez a tudomány szolgáltatja az eszközöket. Másrésről a vallás, mint-hogy magában az emberiségben cultusának méltó tárgyát találja, elvégzi művét, anélkül hogy elhagyná azt a valóságvilágot, melyben a tudomány mozog.

Kielégíti-e ez a synthesis az észet?

Nem egyszer megjegyezték, hogy a tudomány ebben a rendszerben különösen megszorítva érzi magát. Nemcsak hogy tilos neki olyan kutatásokra vetnie magát, a melyeknek társadalmi hasznossága nem nyilvánvaló, vagy a pontosságra való törekvését azokon a határokon túl fokozni, a melyek a gyakorlati élet számára elegendők; hanem önkényes hypothesiseket, a képzelet fictióit is kénytelen elfogadni, ha nem sikerül önmagától a positivismus irányát eltalálnia. Comte odáig

megy, hogy a logikát így határozza meg: az érzelmek, a képek és a jelek normalis együttműködése avégre, hogy olyan fogalmakat keltsenek fel bennünk, a melyek megfelelnek erkölcsi, értelmi és physikai szükségleteinknek. A szabad, független tudományt mindinkább gyanusnak, ellenségnek tartja. A tudomány a specialisatióra, a szétszóródásra törekszik: következésképen lényegében anarchistikus természetű. Haszontalan kíváncsiságát, az értelem valóságos paráznaságát, tűrhetetlen gögjét el kell nyomni. A tudományt az érzelem alá kell vetni. Különös túlzások ezek, de mégis érthetők, ha arra gondolunk, hogy a tudomány feladata minden idők óta abban állott, hogy a dolgokat úgy ismerje meg, a mint vannak s nem úgy a mint szeretnők azokat, vagyis hogy a lehetőségig megfoszsza a dolgokat attól az emberi jellegtől, melyet Comte minden másnál inkább igyekszik rájuk ruházni.

A vallás Comte rendszerében nem kevésbbé szűk helyet kap, mint a tudomány. Hiába lesz újra a philosophia hűbérura, mint volt egyszer a scholastikában: valami titkos vágyakozás hajtja, melyet sem elnyomni, sem kielégíteni nem tud.

Szeretné a maga teljességükben megtartani ezeket az emberi szív számára annyira drága érzelmeket: Isten szeretetét, mely az emberszeretet alapja, és a halhatatlanságba vetett hitet, mely a halottakkal való közlekedésünk záloga. És Comte mindjobban s jobban hangsúlyozza természetünk extra-intellectualis vagy subiectiv elemeinek valóságát és értékét. Nem éppen annyira tény-e maga az érzelem, nem éppen olyan része-e a képzelőerő az emberi léleknek, mint az érzékek vagy az ész? Mi volna



igazibb, mint az ösztön, különösen a vallásos ösztön, létünknek ez a megmásíthatatlan alapja?

Ám az ész, mely maga is természetünknek egy adata, megakasztja ezeket a szív-ömlengéseket. Ha az emberiség a szó tulajdonképeni értelmében, az emberiség, a mint a térben és az időben adva van, maga a lét és megismerés mértéke, akkor a Nagy-Lény örökkévalósága csak üres szó: Isten egész valósága abban az emberi tények bizonyos összeségére vonatkozó gondolatban áll, mely e perczen bizonyos egyénekben jelen van; a halhatatlanság pedig nem más, mint az emlékezet.

Nem hiába vita tárgya a subiectiv tényező értéke Comte Ágostonnál. Akar is s nem is akar igazi valóságot csinálni belőle.

A nehézség, mely megzavarja, abból az alapelvből ered, melyet magáévá tett. Az emberiség kétértelmű fogalom, képtelen arra, hogy alapvető elvül szolgáljon. Ismerjük a látható embert, a kit kívülről megfigyelhetünk, a ki nem egyéb, mint minden más tényhez hasonló adott tények összesége; és ismerjük a belső embert, a ki gondolkodik, vágyódik, szeret és keres. Comte, a ki bár száműzte a lélektant, mégis világos tudatában volt e belső ember tulajdon valóságának, erre bízta a tények világát, a melynek boltíveit egyébként minden oldalról szilárdan megerősítette, hogy egészen biztos legyen abban, hogy az ember nem szabadulhat ki belőle; s azt kívánta tőle, hogy uralkodjék ezen a világon és megtalálja benne a boldogságot. Ám az a válaszfal, a melyet a tények és az eszmék, az adott valóságok és az ideális lehetőségek között emelt, illusorikus. Az emberi lélek éppen arra irányuló törekvés, hogy meg-

haladjuk azt, a mi adva van, hogy mindent jobban csináljunk, hogy mást próbáljunk, hogy meghaladjuk önmagunkat. Az ember, mondotta Pascal, végtelenül felülmúlja az embert.

Az embert a dolgok mértékévé tenni nem annyit tesz, mint minden időkre véget vetni a metaphysikai és a vallásos kutatások korszakának, hanem annyit, mint ezt újra megnyitni. Mert mi az ember? Biztos-e az, hogy ő maga csak egy adat, csak tények összesége, csak egy dolog?

A philosophusok, mondotta Goethe, darabokra törték azt a külső és anyagi istent, a ki a felhők felett trónolt: semmit sem értek el vele. Térjen csak vissza az ember önmagába, s ott majd megtalálja az igazi, a léttel belsőleg egy és nem külső istent, a ki teremtő hatalom és nem adott jelenség.<sup>1</sup>

Weh! Weh!

Du hast sie zerstört,

Die schöne Welt,

Mit mächtiger Faust;

Sie stürzt, sie zerfällt!

. . . . .

Mächtiger

Der Erdensöhne,

Prächtiger,

Baue sie wieder,

In deinem Busen baue sie auf!<sup>1</sup>

Igaz, Comte azt hitte, hogy az emberi ösztön, csak úgy mint az állatok ösztöne, minden időkre

<sup>1</sup> Goethe, *Faust*: Jaj, jaj! Elpusztítottad A szép világot Hatalmas kézzel; Hull, bomlik széllyel! . . . .

Te, földi lelkek erősbike, Nagyobbnak, szebbnek Építsd fel újra, Kebledben építsd újra te! (Dóczi.)

változatlan. Ám a tudomány kimutatta, hogy az állati ösztön nem valami változatlan adottság. A mi pedig az embert illeti, csak akkor igazán ember, ha jelenlegi ösztönét támpontnak használja ahhoz, hogy magasabbra emelkedjék, nem pedig korlátnak, melyet nem szabad áthágnia.

Ebben rejlik Comte tanításának vitatható pontja. Az ő lezárt és absolut positivismusa jogos volna, ha az emberi természet valami egyszer s mindenkorra adott dolog lenne. De ez csak az emberiség élete egy átmeneti állapotának mesterséges leszögezése, ha az ember oly lény, a mely keresi magát, a mely változik és folytonosan újjáteremti magát.

Önkényes-e az embernek ez a teremtése az ember által? Az ember megalázását jelentené, ha ezt bebizonyítanák neki. Mert a tökéletesedésre való törekvésében akkor nem tehetne mást, mint hogy Epikuros egy atomja módjára a véletlen szerint ide-oda mozogjon. Ám az ember azt hiszi, hogy ha nem tökéletes mintakép is az, a mi számára adva van, munkája mégis valami szabály szerint igazodik, a melynek megvan a maga magasabbrendű szükségszerűsége, léte és értéke. Ez a szabály, mely benne és egyszersmind felette lakozik, ez az, a mit Istennek nevez.

Így hát magában az emberiségben rejlenek annak a vallásnak csirái, a melynek tárgya meghaladja az emberiséget. Hogy az ember megelégedhessék az emberrel, el kellene felejtienie az antik bölcsesség Γνωθι σεαυτόν-ját. Nem szállhat le lelke mélyébe, anélkül, hogy ne találná ott a szükségletet, hogy ne érezne magában erőt az emberiség valóságának, tökéletességének és értékének fokozására. Kétségtelen, hogy az elmúlt emberiség hagyatékának, az



emberiség létfeltételeinek lényeges rész jut abban az eszményben, mely az emberhez illő és ennek az eszménynek, hogy gyakorlati lehessen, az adott valóság közelségében kell maradnia. De a tény nem lehet elegendő az eszme' szabályozásához, mert hiszen éppen arról van szó, hogy meghaladjuk a tényt. Egy idealis, minden adottra visszavezethetetlen, de bélyegét az adottra mégis reányomni képes tárgy magasabbrendű valóságába vetett hit hozta létre azokat a hősöket, a kiket Comte Ágoston teljes joggal tart tisztelőben: azért szentjei ezek az ő naptárának, mert nem hittek az ő vallásában.

Úgy látszik tehát, hogy az egész positivismus ingatag egyensúlyi állapotba jutott. Nem ismer egyebet, mint a valóságosat és a hasznosat. De a valóságos és a hasznos olyan fogalmak, a melyek szükség-szerűen magasabbakat, másokat kívánnak meg.

A tudós, a kinek az a feladata, hogy a valóságosat keresse, hamarosan észreveszi, hogy az összes egyének összes érzetei egyformán valódiak és hogy az ő feladata éppen abban áll, hogy ettől a valóságostól valami állandóbbat, mélyebbet megkülönböztessen, valamit, a mi kevésbbé függ az egyéni és az emberi észrevevés feltételeitől. Igaznak nevezi ezt a tárgyat, melyet sem megragadni, sem pontosan meghatározni nem tud, a melynek zavaros eszméje vezeti kutatásaiban és a mely körvonalaiban maguknak e kutatásoknak hatása alatt alakul ki lassankint előtte. És ha egyszer megalkotta ezt az eszmét, megérti, hogy azt nem rendelheti semmiféle hasznosság alá, ha még olyan magas is ez. Az ő szemében maga az igazság a legfelsőbb hasznosság. A tudomány az igazság szeretete miatt kutat. Az a becsülete, büszkesége és

öröme, hogy semmi philosophiai vagy politikai rendszertől sem hagyná elragadtatni magát. Nem arról van szó, hogy magának a gyakorlati tudománynak érdekében áll-e, hogy a theoretikusok azt higgyék, hogy csak az elméletért dolgoznak. A tudomány önmagában absolute jogosult és nemes tevékenység, s a philosophiának, az eszmény őrének feladata, hogy azt felszabadítsa és öneszméletre ébreszsze, nem pedig hogy valami cél szolgálatába hajtsa, bármi legyen is az.

Hasonlóképen az érző és akaró ember, a ki elé a hasznos követését tűzzük ki feladatul a valóságos határai között, nem maradhat meg ennél a tárgynál. Mi a hasznos? Mi a való? Az embernek az a becsvágya, hogy meghatározza az elsőt és hogy bizonyos módon megteremtse a másodikat. A hasznosat azok az eszközök fogják alkotni, a melyeket fel kell használnom, hogy megvalósíthassam azt a tárgyat, melyet elgondoltam és a melyet az ész mint az ember törekvéseire méltót tár elém. És a való az lesz, a mit én magam fogok létrehozni, miközben magának a kitűzött feladatnak eszméjéből fogok erőt meríteni. Más szóval az ember szükségszerűleg a hasznos fölé helyezi a jót és szépet, mint éppen ennek a hasznosnak forrását és mértékét. A Jó és a Szép, csak úgy, mint az Igaz, azt akarják, hogy önmagukban hasznosságoknak, a tulajdonképeni hasznosságnak tekintsük őket.

Ily módon Comte elve, a positiv fogalma, mint a valóságos és a hasznos egyesítése, mihelyt az ember érvényesíteni akarja, magától azokhoz az adott valóságon felül álló tárgyakhoz vezet, a melyeket Comte ki akart küszöbölni. A valóságos és a hasznos számunkra buzditást jelentenek, hogy az Igazat, a Szépet, a Jót keressük.



Hiába akarták az emberi lélekből kiküszöbölni a vágyódást az után, a mi az embert meghaladja s hiába próbálták e czélból bizonyítgatni, hogy ez a vágy illusorikus, úgy hogy lassankint el kell satnyulnia és el kell tűnnie, mint az olyan szervnek, a melynek nincs többé kiszabott feladata: a való ember nem ismeri fel a maga helyzetét abban, a mit előtte leírnak. Comte megtiltja, hogy bármit is lássunk vagy keressünk, a mi túl van ezen a világon, a melyben lakozunk. Ennek a világnak szerinte mindennek kell lennie számunkra. De már Littré észreveszi, hogy ez a minden csak egy sziget, minden oldalról egy oczeántól véve körül, melynek kikutatása — úgy mond — számunkra tiltva van, de a melynek látványa éppen olyan üdvös, mint rettentő.

Lehetséges-e előlünk elzárni a végtelent és arra számítani, hogy lassankint elszokunk tőle és elveszítjük a reá irányuló gondolatot? A tudomány és a vallás kölcsönösen zavarják egymást, ha mindkettőjüket az emberi jelenségek véges világában akarjuk elszállásolni; vajjon nem fogják-e visszanyerni szabadságukat és kölcsönös önállóságukat, ha az adott világ felett, melyet a tudomány követel magának, elismerjük egy másik világ fennállását, mely nyitva áll vágyaink, meggyőződéseink, álmaink előtt? Szembehelyezkednék-e egy ilyen tanítás a modern tudomány állításaival, vagy talán inkább maga a tudomány követelné-e azt meg? Ebből a szempontból közelítette meg a problémát egy kitünő angol philosophus, korunk eszméinek egyik legjelentékenyebb képviselője: Spencer Herbert.

---



## MÁSODIK FEJEZET.

### Spencer Herbert és a Megismerhetetlen.

I. *Spencer H. tanítása a tudományról, a vallásról és egymáshoz való viszonyukról.* — A Megismerhetetlen, a tudomány és a vallás. — Az evolutionismus, a vallás fejlődése.

II. *A tanítás értelmezése.* — A motívumok, melyek Spencer H.-t vezették. A vallásos fejlődés elméletének viszonya a Megismerhetetlen elméletéhez. — A negatív Megismerhetetlen és a pozitív Megismerhetetlen. — Spencer H. és Pascal.

III. *A tanítás értéke.* — Spencer H. Megismerhetetlene csak a vallások maradványa-e? Az érzelem értéke Spencer H. szerint. — Egyébként a tanításnak észszerű alapja van. — A rendszer megsebezhető pontja: a Megismerhetetlen, ha tisztán objectív szempontból fogjuk fel. Spencer H. túlsok vagy túlkevés helyet juttat neki.

A vallásra vonatkozó elmélkedések Spencer H. philosophiájában nem a legeredetibb részek közé tartoznak. Terjedelemre nézve művének csak kis részét töltik be. De egyrészt mindig érdekes megismerni egy nagy gondolkodó eszméit erről a tárgyról, s ezenfelül különös okunk is van arra, hogy megvizsgáljuk, mit írt erről Spencer Herbert.

Spencer hitszónokok és tanárok családjából származott, a melyben a vallás ügye elsőrangú fontosságú

volt. Anyai ágon egy régi hugenotta francia családnak, a Brettel-családnak volt leszármazottja. Dédapja, Brettel János, személyes barátja volt Wesley Jánosnak, a methodismus megalapítójának és maga is buzgólkodott e tanítás terjesztésében. Anyja, Holmes Henriette, igen jámbor volt s methodista létére is igen szigorúan megtartotta az anglikán egyház szertartásait. Spencer György, Herbert atyja, élénken foglalkozott vallásos problémákkal. Először a methodismushoz csatlakozott, majd megvált tőle, mert nem találta meg benne azt a belső vallást, a melynek szükségét érezte és a quakerek felé fordult. Vallásos érzéke az egyházi hittételek és szertartások iránt érzett erős ellenszenvben nyert kifejezést.

Spencer Herbert éppenséggel nem maradt érzéketlen e hatásokkal szemben. *Facts and Comments* és *Autobiography* cz. művei azt mutatják, hogy a vallásos ügyeket mindinkább szívében viselte. A vallásról szólnak az elmélkedések, a melyekkel az *Autobiography* végződik. Így hát a tudóst, a kit mérhetetlen tanulmányai képessé tettek arra, hogy megkísérelje a tudományoknak azt a hatalmas synthesisét, a mely nevével össze van fűzve, élete és elmélkedései nem kevésbbé alkalmassá tették arra is, hogy a vallás és a tudomány viszonyát tárgyalja.

Spencer Herbertnek a vallásra vonatkozó tanításai nemcsak azért érdekesek, mert a philosophus szellemének egyik kiváló oldalát mutatják be. Ezek a tanítások abban a felfogásban foglalhatók össze, a melyet Huxley agnosticizmusnak nevezett. Az agnosticizmus pedig egyike a jelenkori philosophiai gondolkodás legfontosabb formáinak. Miben áll az agnosticizmus? Némelyek számára oly mysticismus ez, mely

attól fél, hogy lealacsonyítja Istent, ha elérhetővé teszi számunkra; mások számára csak egy tudós kifejezés, mely mögött az atheismus rejtőzik. Az agnoscicismus a vallás és a tudomány közötti viszony problémájának egy bizonyos megoldása, a melyet vizsgálat alá kell vetnünk; s ha concret módon akarjuk tanulmányozni, nem tehetünk jobbat, mint hogy ha Spencer Herberttől nyert formáját tekintjük.

---



## I.

### Spencer Herbert tanítása a tudományról, a vallásról és egymáshoz való viszonyukról.

Főleg az *Alapvető Elvek* első részében, *A Megismerhetetlen* cím alatt és *A Sociologia Elvei* ama részeiben, melyek részint a sociologia pszichologiai adatait vagy alapjait, részint az egyházi intézmények fejlődését tárgyalják, fogjuk megtalálni azokat a helyeket, a melyek a vallásra és a tudományhoz való viszonyára vonatkoznak.

\*

Spencer Herbert philosophiájának utolsó szava az, hogy számunkra minden dolog mélyén és eredetében legyőzhetetlen szükségességgel valami Megismerhetetlen rejlik, egy olyan alapelv, melyet éppen annyira lehetetlen kiküszöbölnünk, mint elérnünk. Ez a tanítás összekapcsolja egymással a vallást és a tudományt.

Sokszor úgy látszik, hogy a vallás és a tudomány egymással ellentétben áll: ezért sokan arra a meggyőződésre jutnak, hogy alapelveik gyökerükben összeegyeztethetetlenek. Mindazonáltal meg kell jegyeznünk, hogy a tapasztalatban mind a kettő egyaránt mint természetes valóság van adva.

Tévedés volna azt hinnünk, hogy a vallás mesterséges dolog, a melyet szellemünk fabrikált, képzeletének szeszélyei szerint, a mint a véletlen hozta magával. A vallást az emberben maguk a dolgok keltették fel; a vallás gondolkozásunk, szívünk, lelkünk természetes visszahatása, felelet a külső világ behatására.

Másrészt a tudomány maga sem valami mesterséges és mintegy természetfeletti találmány, a minek, talán anélkül, hogy számot adnának maguknak róla, azok képzelik, a kik dicsőséget találnak abban, hogy a közönséges ismerettel szembeállítják. A tudomány maga a közönséges és mindennapi tapasztalat, mely természetes fejlődése folyamán pontosabb, összefüggőbb, tanulságosabb lett és a közönséges tapasztalatnál sokkal nagyobb mértékben képes állításaiban a pillanatnyi észrevétel határait meghaladni.

A tudománynak és a vallásnak tehát közös eredete van: mindegyik természetes módon jött létre az emberi elmében, mint ehhez a világhoz való viszonyának következménye, egyforma fokban valóságok, a természet szabad megnyilvánulásai: nincs értelme tehát annak, ha azt keressük, hogy az egyik megléte összeegyeztethető-e a másikéval. Egymás mellett fennállhatnak, mert hiszen fennállnak egymás mellett. Az egyedüli problema abban áll, hogy ennek a közös fennállásnak alapját és jelentőségét keressük.

Ha akár a vallásnak, akár a tudománynak külön meghatározásához ragaszkodunk, akkor kétségtelenül szembeszökő ellenmondásokat fogunk köztük találni és csak mesterségesnek és ingatagnak tarthatjuk azokat a békéltető kísérleteket, a melyeket találékony elméjű magyarázók nem győznek eléggé buzgón so-



kasítani. De a mellékés nem felejtetheti el a lényeg-  
get. Hogy egészségesen ítéljük meg a tudományt és  
a vallást, nem egyes és véletlen kifejezéseikben kell  
vizsgálnunk őket, hanem legáltalánosabb és legelvon-  
tabb tételeikben: talán úgy látszik majd, hogy ilyen  
értelemben nagyon jól összeegyeztethetők.

Azok a specialis dogmák, a melyeket a vallások  
magukban foglalnak és a melyek révén gyakran össze-  
ütközésbe kerülnek a tudománynyal, a valóságban nem  
természetfeletti kinyilatkoztatásokat fejeznek ki, hanem  
az emberi elme törekvését arra, hogy kategoriáinak  
és szokásainak megfelelő formában képzetet alkosson  
magának az abszolútról, a végtelenről, melynek érzelme  
önként feltámad benne. Mindezek a formulák, ha még  
olyan tudósak, ügyesek és subtilisak is, képtelenek arra,  
hogy az elemzés előtt helytálljanak. Csak addig  
tűnnek fel kielégítőeknek, a míg költői és érzelmi szem-  
pontokból tekintjük őket, anélkül hogy a szavak  
értelmét és az eszmék összefüggését szigorúan meg-  
határoznók. De nem így áll a dolog attól kezdve,  
mihelyt pontos felfogás és meghatározás a célunk.

Vegyük például a világ eredetének kérdését,  
egyikét azoknak, a melyeknek megoldásával a vallá-  
sok rendszerint foglalkoznak. Ha szabatosan megha-  
tározzuk a megoldásokat, melyeket ez a problema  
megenged, azt találjuk, hogy azok három típusra vezet-  
hetők vissza. Feltehetjük vagy azt, hogy a világ örök  
idők óta fennáll, vagy azt, hogy maga teremtette  
saját magát, vagy pedig azt, hogy valamely külső ha-  
talom teremtette. Már most, ha philosophiai kritikát  
gyakorlunk a három megoldás felett, egyikük sem  
igazán észszerű, mindegyik logikai összeférhetlen-  
ségeket rejt magában, mindegyik belső ellentmon-



dásba keveredik önmagával. Lehetetlen gondolatban megvalósítani őket, hogy az angol nyelv erőteljes kifejezésével éljünk: *to realize them in thought*. Ezeket az eredményeket Spencer Herbert szerint Hamilton és Mansel kritikái végérvényesen biztosították. A többi meghatározottságnak, melyeket a theologia a legfőbb lényre ruházni akar, az egységnek, a szabadságnak, a személyiségnek vizsgálata hasonló következtetésekre vezet.

Ez az oka annak, hogy a vallás tárgya, az absolutum, a mennyiben mint létezőt akarjuk elképzelni, megfoghatatlan, elgondolhatatlan: *unthinkable*.

Mit mondjunk most a tudományról? Nem az előbbinek ellentéte-e ez, világos és evidens kezdettől végig, elveiben, következtetéseiben, eredményeiben? Szó sincs róla, mondja Spencer Herbert. A tudomány, a melynek munkája végeredményben abban áll, hogy a qualitast a quantitasra vezesse vissza, nem nélkülözhet olyan fogalmakat, mint a milyenek a tér, az idő, az anyag, a mozgás, az erő, mint a quantitas szükségszerű hordozói. De mindezek a fogalmak, ha gondolatban megvalósítani próbáljuk őket, szintén ellentmondásokra vezetnek.

Próbáljuk meg például ténylegesen elgondolni, vagyis az existenciát jellemző pontos és teljes meghatározottsággal felfogni a tért vagy az időt. Ha a tér és az idő valóban léteznek, természetükre nézve csak három hypothesis lehetséges. Vagy lényegiségeknek vagy lényegiségek tulajdonságainak, vagy pedig subiectiv valóságoknak kell lenniök. Ám e három hypothesis közül egyiket sem lehet ellentmondás nélkül kifejezni. Spencer itt is magáévá teszi a kanti és a skót iskola kritikájának eredményeit.

S a mi igaz a térre és az időre nézve, az egyképen érvényes a tudomány többi alapvető adataira is. Kíséreljük meg az egyetemes fejlődés folyását visszafelé követve az anyagot elképzelni, úgy a milyen az kezdetben, a tökéletes diffusio állapotában volt? Lehetetlennek fogjuk találni, hogy megértsük, mint jutott ebbe az állapotba. A jövő felé fordulunk talán? Nem tudunk határt szabni a jelenségek egymásutánjának, a melyek előttünk lefolynak. Ha másrészt az ember önmagába tekint, meg kell állapítania, hogy az eszmélet fonalának két vége hatalmán kívül esik. Nem tudja megragadni valamely eszméleti állapot keletkezését, csak akkor, a mikor ez az állapot már elmúlt; és hasonlóképen elszalasztja a tudat elmerülését a tudattalanba. Minden dolognak a lényege, keletkezése és vége titok számunkra. Egész tudományunk a mysteriumban végződik.

Van tehát hasonlóság, kötelék a tudomány és a vallás között. Ha kutatjuk alapelveiket, mind a kettő magában foglalja a megismerhetetlent, az elgondolhatatlant. Ebből a megismerhetetlenből ered a vallás és tesz hiábavaló erőfeszítéseket arra, hogy ezt meghatározhassa. A tudomány a maga részéről hiába akarna a meghatározható és megismerhető világán belül maradni. Mennél előbb halad és bizonyít, annál inkább felbukkan előtte az a megismerhetetlen, a melyet éppen ki akart küszöbölni. A hol a vallás kezdődik, véget ér a tudomány. Hátat fordítanak egymásnak és újra találkoznak.

De nem lehetséges-e, hogy az absolutum fogalma, a melyben a tudomány és a vallás így kibékülnek, pusztá tagadás? Ez a megismerhetetlen, ez az elgondolhatatlan nem zsugorodik-e abstractióvá, semmivé össze? Ha



így állna a dolog, akkor a béke, melyet létrehoz, csak üres szó lenne.

Spencer Herbert tulajdonképeni műve és eredetisége most abban áll, hogy positiv valósággá emelte a Megismerhetetlent, a mely elődei, Hamilton és Mansel számára csak tagadás volt. Kijelentette, fenntartotta, hogy az Absolutum megismerhetetlen: de ebből nem következtetett arra, hogy semmit sem állíthatunk róla. A tulajdonképeni értelemben vett megismerés közé, mely a dolgot teljes meghatározottságában ragadja meg és a teljes tudatlanság közé, a melynek számára a dolog csak értelemnélküli név, Spencer Herbert egy átmeneti tagot ékelt be, tudniillik a dolgot úgy, a mint azt legáltalánosabb jellegében észreveszszük.

Hogy megállapíthassa ebben az értelemben, hogy az absolutum positiv lehet, ha megismerhetetlen is, Spencer Herbert különbséget tesz a positiv eszmélet és a meghatározott eszmélet között. Helytelenül hiszszük, hogy az első szükségszerűleg feltételezi a másodikat. Ez a vélemény logikai tévedésen alapul. A valóságban valamely dolog nagyon könnyen lehet egyidőben positiv és határozatlan. S éppen egy ilyen egyidőben határozatlan és positiv eszmélet állításában csúcsosodik ki ennek a megismerhetetlennek, a tudomány és a vallás közös postulátumának vizsgálata.

Mikor azt mondom, hogy az absolutum megismerhetetlen, elgondolhatatlan, ezzel azt akarom mondani, hogy azt nem lehet gondolatban megvalósítani, concret formában megismerni, határozott eszmélet tárgyává emelni. Mit jelent ez a lehetetlenség?

Tegyük fel, hogy a szellem az absolutum elgondolását tűzi ki maga elé. Ekkor szükségszerűleg bizonyos meghatározottságokat kell neki tulajdo-



nitania. Például vagy mint korlátoltat, vagy mint korlátlant kell tételeznie. Ez a két tulajdonítmány egymásnak ellentmond. Következésképen a szellemnek választania kell közöttük. Ám az elemzés egyenlő szigorral bizonyítja egyrészt azt, hogy az abszolútat, mint korlátoltat kell tételeznem, mivel lehetetlen, hogy korlátlan legyen, másrészt azt, hogy mint korlátlant kell tételeznem, mivel lehetetlen, hogy korlátolt legyen. Ha tehát az abszolútat akarom gondolni, két ellentmondó abszolútummal találom magamat szembe, melyeknek egyike korlátolt, másika korlátlan. De ez az eredmény az elemzés részéről nem az utolsó szó.

Ha a korlátolt és a korlátlan egymással ellentétben áll, ezt csak addig teszi, a míg van mögöttük egy alany, a mely összefüggésbe hozza, összehasonlítja és összeférhetetleneknek ítéli őket; más szóval, a míg van mögöttük eszmélet. Ha tehát a korlátoltat és a korlátlant többé nem a szavakban látjuk, a melyek elszigetelik az egyiket a másiktól, hanem abban a szellemi actusban, a melyet minden fogalom feltételez, akkor nem lesznek teljesen ellentmondók. Miután kölcsönösen megsemmisítették egymást, mint valamely meghatározott eszmélet tárgyait, marad az eszmélet, mely magában e viszonyban rejlik, tudniillik egy határozatlan és mégis pozitív tudat. Azt állítani, hogy az abszolútum határozott tudata lehetetlen, annyit tesz, mint ugyanekkor elismerni ezen abszolútum pozitív, határozatlan tudatának fennállását.

Spencer Herbert módszere nem formalis és scholastikus dialektika, hanem a reductio concret módszere. Abból indul ki, a mi tapasztalatilag adva van: ebből kiküszöböl mindent, a mit lehetetlen létezőnek gon-

dolnia. Megáll, ha egyszerre, mint a chemikus, tovább nem osztható maradékkal áll szemben. Az abszolút mélyén felfedezi ilyen értelemben a határozatlan eszméletet. Az abszolút, melyet ez az eszmélet tételezett, igazán valami valóságos és positiv, ha megismerhetetlen is.

És így a vallás és a philosophia kibékítése nem üres szó, hanem valóság útján történik; az nem negativ, hanem positiv. Bármilyen legyen is viszonyuknak belső természete, számunkra van egy élő egység, az eszmélet, mely e kapcsolat valódiságáról kezeskedik.

A vallás az absolutum állításából indul ki, és igaz úton jár, mert hiszen positiv tudatunk van erről az absolutumról. A tudománynak nem sikerül elosztatnia a rejtélyt, melylyel minden tekintetben körül van véve; és ez a tehetetlenség valóban gyógyíthatatlan, mert hiszen az absolutumról nincs más és nem is lehet más, mint csak határozatlan tudatunk.

\*

Ez a tanítás a vallás és a tudomány viszonyáról bizonyos tekintetben azonban csak a rendszer metaphysikai bevezetése. A tulajdonképeni rendszer súlypontja a tudomány eszméjében rejlik. Tárgya pedig a tudományok synthesise azoknak az elveknek segítségével, a melyeket a megismerhető fogalmából levezethetünk.

A tudományok tárgyaikat hasonlóságaikhoz képest osztályozzák, úgy hogy a határozatlan és tökéletlen vagy qualitativ hasonlóságokat folytonosan azokra a teljes és pontos hasonlóságokra vezetik vissza, a melyeket a matematikusok egyenlőségnek és azonosságnak neveznek. A tudományok önmagukban



csak részlegesen egységesített tudást érnek el. A philosophia arra törekszik, hogy a tudást tökéletes módon egységesítse. Eszköze a fejlődés törvénye, a melyet a tudományok előre sejtenek és a melyet a megismerhető fogalmának elemzése állít fel.

A tudományok a tényeket tanulmányozzák, az összes tényeket; és végül a philosophiába olvadva látják, a mint ezek a tények minden téren a fejlődés e törvénye alá sorakoznak, mely a lét és a megismerés közös alapelve. E törvény szerint, ha legáltalánosabb jelentésében vesszük, minden dolog egy összefüggéstelen egyneműség (homogeneitas) állapotából szükségszerűleg s fokozatosan az egyneműség valamely meghatározott és összefüggő állapotába megy át.

A fejlődés törvényének a vallások éppen úgy alá vannak vetve, mint az összes többi jelenségek. És így a vallást, a melyet az *Alapvető Elvek*-ben, a mikor arról volt szó, hogy végső tárgyát kikutassuk, a tudománynyal szembeállítottunk, most mint az időben és a térben adott jelenséget egész egyszerűen azok közé az egymással teljesen analog dolgok közé soroljuk, a melyeket a tudomány és a philosophia tanulmányoz.

A problema itten abban áll, hogy az evolutionistikus philosophia alapelveinek megfelelőleg kutassuk az egyházi intézmények keletkezését.

A történeti rendben a vallások kiindulópontja, az az elemi tény, mely különböző alakokat öltve, végtelen változatosságukat létrehozza, Spencer Herbert szerint nem más, mint az úgynevezett *kettőzés* eszméje. Az ember a vízben meglátja képét vagy hasonmását. Hasonlóképen látja magát álmában, látja álomban más emberek képét. Ez a hasonmás, bármennyire hasonlít-



son is az eredetihez, nem szükségképen azonos vele: az ember első ráeszmélésre a kettőben két külön lényt lát. De mi lesz a hasonmással, ha elszállt az álom? Az emberben valami természetes törekvés él, melynél fogva azt hiszi, hogy az nem semmisült meg, csak egyszerűen eltávozott, hogy talán a legközelebbi álomban újra meg fog jelelni. Következésképen, ha eljön a halál, az ember könnyen azt hiszi, hogy ez a rejtélyes énünk fennmarad és hogy többé-kevésbé hasonló marad önmagához, tehát többé-kevésbé hasonló a látható lényhez is, a melynek hasonmása volt. Innen ered a szellemekbe, a természetfeletti lényekbe, azok hatalmába, az emberi életet befolyásoló hatásába vetett hit. Ilyen a vallások történelmi eredete Spencer Herbert szerint, a ki ebben az epikureistákkal találkozik.

Ebből a hitből származtak a dogmák, a szertartások, az egyházi intézmények.

Minden valóságos lénynek megvan a maga hasonmása, melyet szellemnek lehet tartani. Az alacsonyabbrendű szellemek idővel a magasabbrendű szellemek uralma alá vetették magukat, melyeket isteneknek neveztek; ezek maguk végtére szintén egy egyetlen Isten alá rendeltettek. Az ember igyekezett ezeket a természetfeletti hatalmakat elképzelni, elérhetőkké és maga iránt jóindulatúakká tenni: ebből az óhajtasból születtek meg a mythologiák, a ráolvasás formulái, a vallásos gyakorlatok és a szervezetek, a melyek később ugyancsak a fejlődés e törvényének hatása alatt bizonyos fokig önállóan fejlődtek tovább és eredetüknek olykor csak halvány nyomait őrizték meg.

Ott, a hol ezeket az intézményeket eredeti rendeltetésük már nem tartja fenn, mert az emberek

meggyőződésesei nagyon erős mértékben fejlődtek tovább, azok megmaradnak társadalmi köteléknek; ezt az elsőrangú fontosságú feladatot a fejlődés ruházta rájuk. A vallások ezentúl a társadalmak folytonosságát képviselik és ezért az egyénnek legfőbb érdekében áll, hogy tiszteletben tartsa őket.

A vallásos fejlődés általános jellemző vonása, az erkölcsi elem növekvő túlsúlya a cultusbeli vagy engesztelő elem felett, valamint azoknak az anthropomorphikus vonásoknak fokozatos kiküszöbölése, melyeket eleinte az első oknak tulajdonítottunk; végső elemzésben ez a törekvés arra irányul, hogy a dogmákat mint puszta jelképeket fogjuk fel és az absolutum határozatlan, de egyszersmind positiv tudatával helyettesítsük.

## II.

### A tanítás értelmezése.

Íme főbb vonásaiban Spencer Herbert tanítása a vallásról és a tudományhoz való viszonyáról. Miben áll e tanítás jelentősége? Művének egészében csak mellékes részt alkotnak-e ezek a tanítások, a melynek nincsen különösebb fontossága vagy pedig mélyenjáró eszméket fejeznek-e ki, melyek a rendszerhez szorosan hozzátartoznak?

Talán úgy látszik, hogy ezek az elméletek keveset mondanak a tudományoknak azzal a hatalmas synthesisével szemben, mely Spencer Herbert tulajdonképeni műve és jelentőségük egészben véve főleg negatív természetű.

Kétségtelenül könnyen megtaláljuk az *Alapvető Elvek*-ben az anyagot a Megismerhetetlen elmélete számára. Fontos azonban tudnunk, hogy eredetileg Spencer Herbert nem gondolt arra, hogy az *Alapvető Elvek* elé a Megismerhetetlenre vonatkozó elméledéseket bocsásson. Csak attól féltében, hogy általános tanítását a vallásra nézve kedvezőtlen értelemben magyarázzák, a végre, hogy az atheismus vádját elhárítsa, tette hozzája Spencer Herbert utólag ezt az első részt,



Egyébként a Megismerhetetlennek ez az elmélete, a mint a neve is mutatja, azt tanítja, hogy Isten, az első ok, a vallás tulajdonképeni tárgyai, értelmünk számára teljesen hozzáférhetetlenek. Kétségbevonhatatlan, hogy valóságuk benne rejlik a jelenségekben, a melyeket megfigyelünk. De micsoda egy minden létezési módtól megfosztott existencia? Mi egy absolute megismerhetetlen absolutum? Bármennyire tagadják is a philosophusok, más-e ez, mint csak elvont szó, a lehetetlenségnek teljesen negatív kifejezése?

A mi a vallás történeti keletkezésére vonatkozó tanítást illeti, ez maga bizonyára pontos, positiv és kidolgozott. De ha tudományos értékét tekinteten kívül hagyjuk, melyet egyébként ma nagyon erősen kétségbevonnak, nem maga a vallás külön obiectiv alapjának tagadása-e ez? Nem azt látjuk-e, hogy mindent, a mi a vallást teszi, gyerekes és hibás hitre vezet vissza, azoknak a phantomoknak valóságába és további fennmaradásába vetett hitre, a melyeket az álmok mutatnak nekünk? A vallás nem egész egyszerűen az ember természetrajzának egyik fejezetévé válik-e benne?

Hogy Spencer Herbert gondolatát e különböző pontokra nézve helyesen fogjuk fel, tanításának értelmezésében az immanens kritikának módszerét kell követnünk, a műnek magából a műből való megmagyarázását, a melyet Spinoza a bibliára és a természetre egyaránt akart alkalmazni.

\*

Milyen indítóokok hozták létre Spencer Herbert elméleteit a vallásról? Ha a tanítások motivumait vizsgáljuk, több kilátásunk van arra, hogy behatolunk igazi értelmükbe.

Ha a philosophusnak annyira őszinte, annyira spontan, annyira életteljes, szellemének belső munkájára vonatkozó részletekben oly gazdag Önélettrajzához fordulunk kérdésünkkel, azt találjuk, hogy indítóokai a következők valának:

Elsősorban az a hatás, melyet a biblia és a prédikátoroknak a szentírást magyarázó beszédei tettek rá. Ezerféle dolog volt ebben az állítólagos kinyilatkoztatásban, melyet ő botrányosnak tartott. Micsoda mérhetetlen igazságtalanság az, a mely az egy Ádám engedetlenségét összes ártatlan utódainak kárhozatba döntésével bünteti meg! És micsoda előjog alapján történt kivétel néhány ember érdekében, a kik előtt kijelentetik egy megváltás terve, a melyről senki másnak nincs tudomása? Milyen furcsa az az állítás, hogy az egyetemes ok, a melyből harmincz millió nap származott mind a maga bolygóival, egy napon emberi formát öltött és szerződést kötött Ábrahámval, a melyben magára vállalta, hogy földet szerez neki, ha hűséggel fogja szolgálni! Hogyan találhat Isten örömet abban, hogy hallgatja, a mint dicséretét zengjük templomainkban és hogyan gerjedhet haragra a végtelen kicsik ellen, a kiket teremtet, ha ezek elmulasztják, hogy folytonosan mindenhatóságáról beszéljenek neki?

Ilyen meggondolások több helyen találhatók Spencer Herbertnél. Milyen motívum sugalmazza ezeket? Semmi kétség e tekintetben. Spencer Herbert megütözik az aránytalanságon, melyet a hagyományos istenhit és a végtelenség jellege között talál, a melyet esze az első oknak tulajdonít. Vallásellenes érzelem-e ez? Közömbösségre mutat-e ez vallásos ügyekkel szemben? Maga a nyelv élénksége és hangja érezteti



azt a komoly és vallásos törekvést, a mely néki ezeket a vallás ellen irányzott támadásokat diktálja.

A kritikának ez a faja csak az elbeszélésekre és dogmákra vonatkozik, melyek egy bizonyos vallás sajátságai. Íme egy másik fajtája, mely az Önéletrajzban nyomatékosan kifejezésre jut. A természeti okság érzéke mintegy veleszületett szellememmel, mondja Spencer Herbert. Mintegy intuitio révén felfogtam az ok és az okozat egyenértékűségének szükségességét. Anélkül hogy tanítani kellett volna engem rá, éreztem egy olyan okozatnak lehetetlenségét, a melynek nem volna meg a maga kielégítő oka; és magamtól bizonyosnak tartottam, hogy ha adva van az ok, az okozatnak összes quantitativ, valamint qualitativ meghatározottságaival együtt szükségszerűleg létre kell jönnie. Ez a szellemi hajlandóság arra indított, hogy elvessem a természetfeletti szokásos eszméjét; és odajutottam, hogy lehetetlennek tekintettem mindent, a mit csodának neveznek, vagyis mindent, a mit a természet okságával ellentétben állónak fognak fel.

Az első indító ok egyes különös tanításokból eredt, a melyeket hivatalosan mint vallásosakat hirdetnek. Ennek a másodiknak forrása a tudomány természetében rejlik: a tudomány *a priori*, kizárja a természetfelettit.

Van-e a természeti okság alapelvében, melyre itten Spencer Herbert hivatkozik, olyasvalami, a mi leküzdhetetlen akadály a vallásos meggyőződés számára? Ez nem igen valószínű; mert akárhány olyan philosophus van, a ki a jelenségek természetes láncolatának igen világos tudatával nagyon mély vallásos érzést kapcsolt egybe. Ilyenek voltak az antik



világban a stoikusok; ilyenek az újkorban egy Spinoza, egy Leibniz, egy Kant. Ezzel szemben az epikureisták, a kik megszakításokat vettek fel a jelenségek szövevényének folytonosságában, tagadták az istenek bármiféle beavatkozását ennek a világnak eseményeibe.

Mi tehát, vallásos szempontból tekintve, a természeti okság tanításának következménye? Ez a tanítás megtiltja, hogy Istent és a természetet mint két ellenfélt képzeljük magunknak, a kik párbajt vívnak egymással, hogy megsemmisítsék egymást. Nem engedi meg sem azt, hogy az isteni tevékenységet a természeti erők lerontásában, sem azt, hogy a teremtmények cselekvését a teremtő hatalom ellen való lázadásban lássuk. De a természetesnek és természetfelettinek olyan felfogása, a mely Istent és a természetet két emberhez hasonlítja, a kik verekednek, nyilvánvalólag gyerekes; és azért, hogy ilyen gondolatokat kiküszöbölünk, nem lehet minket vallástalannak tartani. Ezzel szemben a természeti okság tana semmiképen sem zárja ki, sokak számára egyenesen magában foglalja a rend, egység, élet, és alkalmazkodás egyetemes alapelvét, mely úgy uralkodik a természettörvények felett, mint az ok az okozat, vagy mint az eredeti a másolat felett. Az a lánczolat, mely valamely matematikai bizonyítás különböző pontjai között fennáll, vajjon kizárja-e egy matematikus létét, a ki ennek a bizonyításnak szerzője volna?

De ahhoz, hogy a természeti okság megengedhesse ezt az értelmezést, még egy feltételre van szükség. Ez pedig az, hogy magát a természetet, a szó tudományos értelmében nem szabad úgy tekintenünk, mint az abszolútumot.

Am éppen ebben áll Spencer Herbert felfogása. Ő maga kijelenti, hogy a mi természettörvényeink, a világ, mely előttünk nyitva áll, csak symbolumai az igazi Létnak és hogy minden philosophia szellemével ellentétben állana, ha ezeket absolutummá emelnők. A természeti okságra vonatkozó hit mellett van tehát hely az ennél az okságnál magasabbrendű alapelvbe vetett hit számára is és éppen ez az elv volna a vallás tárgya.

Jegyezzük meg különben, hogy Spencer nem így végzi: el kellett vetnem a természetfelettiinek minden gondolatát, hanem egyszerűen így: oda jutottam, hogy azt az eszmét, melyet az emberek közönségesen a természetfelettiről maguknak alkotnak, elvetettem. Azok közé sorolja magát, a kik, bár tagadják a csodát, mint a természettörvények megsértését, de azért feljogosítva érzik magukat arra, hogy a vallás igazán természetfeletti alapelveit fenntartsák, sőt azt is hiszik, hogy tagadásaik által vallásosabbak mint azok, a kik Istentől rossz munkást csinálnak, a ki folyton azzal foglalkozik, hogy munkáján javitgasson.

\*

De nem szorítkozhatunk arra, hogy Spencer H-nak csak szándékait vizsgáljuk: szükséges, hogy a Megismerhetetlenre és a vallásos fejlődésre vonatkozó elméletét önmagában is szemügyre vegyük. Több bírálójának úgy tetszik, hogy ez utóbbi, mely egészben véve a tanítás pozitív és tudományos része, a vallásos eszme obiectív értékét a semmire szállítja le és így visszahatólag illusoriussá és pusztá szavá teszi a valósággal létező habár megismerhetetlen absolutumról szóló eredeti elméletet.



Mi tehát Spencer Herbert szerint a vallás, ha a tudományos philosophia szempontjából tekintjük? Nem más, mint a természetes fejlődés általános törvényének megfelelő kialakulása egy elemi, szintén természetes, sőt közönséges és jelentéktelen ténynek: a hasonmás illúziójának.

Hogy ennek a tételnek igazi következményeit mérlegelhessük, magának Spencer Herbertnek álláspontjáról kell azt tekintenünk.

A természeti fejlődés, a mint azt ő felfogja, nem egyszerű mechanikai jelenség. Kétségtelen, hogy anyagát a tények teszik, melyek mint az atomok, el vannak választva egymástól; s ezt az anyagot kívülről gyűjti össze, azáltal hogy egy elemi tény köré csoportosít oly összefüggő tényeket, a melyeket a környező milieu szolgáltat. De nem bármiféle halmazatot hoz létre, hanem hajlékony, változtatható lényeket, melyek fokozatosan alkalmazkodnak egymáshoz. A valóságban az a természet minden egyes elemében immans, mint az egyensúlyra és egyetemes megfelelésre való törekvés.

Ebből következik, hogy a fejlődés összes meghatározott és viszonylag állandó termékei önmagukban külön értékkel és méltósággal bírnak; mert mindnyájan ennek az egyetemes kölcsönös alkalmazkodásnak, a természet e legfőbb törvényének egyik mozzanatát, formáját képviselik, az egyetlent, mely a tér és idő egy adott pontján helyénvaló és lehetséges. Úgy látszik különben, hogy ez az angolszász fajnak egyik jólismert és kedvelt alapelve: a létezés, ha biztos és életteljes, ha energikusan fenntartja és védelmezi magát, önmagában jogot nyilvánít vagy kölcsönöz. És így a vallásos jelenségek Herbert Spencer



elvei szerint pusztán azért hogy vannak, hogy fennmaradnak, hogy általánosnak és életképesnek mutatkoznak, bizonyosságot tesznek arról, hogy megfelelnek a környezetnek, a melyben élnek, hogy van jogsultságuk és van értékük.

Egyébként, a mennyiben léteznek és ellenállást fejtenek ki, e jelenségek maguk is adottságok, feltételek, a melyekhez a többi létezési módoknak alkalmazkodniok kell. Az *Alapvető Elvek* első része nemcsak azt fejt ki, hogy mennyiben kötelessége a vallásnak a tudománynyal összhangban maradni. Ugyanigy rámutat arra is, hogy miképen kell a tudománynak a vallás lényegét tiszteletben tartania. Ha Spencer H. elítéli a theológiát, a mely gúnyt űz a természet-törvényekből, nem kevésbé megalázza az olyan tudomány gőgjét, mely azzal kérkednék, hogy eltörli a mysteriumot, az absolutum zálogát.

Így maga az idő próbája, melynek a fennálló vallások alá voltak vetve, kezeskedik értékükről. De milyen szempontból értékesek ezek a jelenségek? Alkalmasak-e arra, hogy a jelenkori vallásos tudatot érdekeljék, vagy pedig csak értelemnélküli babonákat kell bennük látnunk, a melyeknek ugyanannyi a létjogsultságuk, mint a mechanikai erőknék, vagy a vak ösztönöknék, melyek a természet alapkövei?

A vallásos fejlődés kiindulópontja Spencer H. szerint olyan jelenség, melynek a vallásos tudat szempontjából tekintve semmi értéke sincsen: a primitív ember hite annak a képnek valóságában, melyet álmában lát. Hogyne éreztetné ez a gyerekes eredet hatását az egész fejlődésre? Meggyőződések és intézmények, a melyek nem egyebek, mint durva babonák

kifejlesztései és alkalmazásai, nem oly képzelődések maradnak-e, a melyekhez az észnek semmi köze, még ha gyakorlati hasznosságot mutatnak is fel?

De ez a levezetés talán nem olyan szigorú, mint a milyennek az első pillanatban látszik. Vajjon a fejlődés nem formálhatná-e át idővel magát az alapelveket, nem csinálhatna-e igazságot a tévedésből? Mindazonáltal Spencer H. nem ezt a választ adja. Ő a szóban forgó ellenvetést a *Sociologia Elveinek A vallás multja és jövője* című fejezetében és a *Nineteenth Century* folyóiratban megjelent cikkeiben (1884) a következőképen czáfolja meg:

A következmény helyes lenne, ha a praemissák igazak volnának. De ellentétben azzal, a mit olvasóim közül talán a legtöbben feltesznek, abban a kezdetleges fogalomban, a melyből a vallások születnek, igaz megismerés csirája rejlik. A mit a kezdetleges felfogás, ha még olyan homályosan is, megsejtett, az az igazság, hogy az erő, mely az eszméletben megnyilvánul, csak egy különös feltételek között észlelt formája annak az erőnek, a mely az eszméleten kívül áll. Első érzésünk az, hogy ezt az erőt összetévesztjük a magunk képével, a melyet bizonyos természeti jelenségek elénk tárnak. Ez az összezavarás azonban nem abszolút tévedés. Mert nagyon igaz az, hogy erő lakozik bennünk és hogy ez az erő egy az egyetemes erővel. Annak a fejlődésnek, melyen kezdetleges feltevésünknek át kell mennie, hogy philosophiai tétel legyen, nem kell tehát teljes átalakulásnak lennie; elég, hogy ebből a feltevésből minden anthropomorphikus magyarázatot kiküszöböljünk. A tisztító munka végére érve felismerjük, hogy az az erő, mely az eszméleten kívül van, nem hasonlíthat ahhoz, a



melyet az eszmélet révén ismerünk és hogy ennek a két erőnek mégis egy és ugyanazon létezés módjainak kell lenniök.

Spencer Herbert így maga kimondottan hozzákapcsolja a Megismerhetetlen tanát a fejlődés elméletéhez. Ettől kezdve nem sokat határoz az, hogy a philosophusnak eleinte nem volt szándékában a Megismerhetetlenről írni egy fejezetet az *Alapvető Elvek* fundamentumául. A Megismerhetetlen a fejlődés lelke. Mert a lét alapjában egy, azért van az, hogy a természeti lények czélja a kölcsönös alkalmazkodás és hogy ez a cél megvalósítható. De a Megismerhetetlennek ez a tana, mely mindaz, a mit Spencer Herbert a vallásos megismerést szomjazó lelkeknek nyújt, nem odavezet-e, hogy elzár előlünk minden lehetőséget, mely egy positiv, valóságos, megfogható és eredményes vallásra irányul? Nem üres formulává zsugorodik-e össze ez a tanítás, értelmi antinomiák vitatásának elvont maradékává?

De ez, ha közelebbről nézzük, nem olyan elvont és üres, mint a milyennek az első pillanatban tetszhetik.

A mi Spencer H. szerint a Megismerhetetlenbe vezet minket, az az eszmélet, mint maradandó és szükséges alapja összes fogalmainknak, összes következtetéseinknek, összes elemzéseinknek, még a leg-radikálisabb tagadásainknak is. Ha így áll a dolog, akkor valószínű, hogy a rendszer mégis magában fogja rejteni valamely positiv metaphysika csiráit. És valóban, találunk benne ilyen csírákat.

Először is a szerző összes tagadásain kimondott idealismus hatol át. Vizsgáljuk meg az *Alapvető Elvek* második, a Megismerhetőnek szentelt részének kezdetét. Meg fogjuk látni belőle, hogy összes képzeiteink-



nek, úgy a külső világra vagy a nem-énre vonatkozóknak, mint a belső világra irányuló képzeleteinknek kiindulópontját kizárólag tudatállapotainkban találhatjuk meg. Kétfajta tudatállapotaink vannak: az erős állapotok, vagy észrevételek és a gyenge állapotok, a milyenek a gondolkodás, az emlékezet, a képzelet, az eszmék jelenségei. Az elsők oszthatatlan összefüggéseket mutatnak fel; *non-ego*-nak hívjuk az ismeretlen hatalmat, melyről tanuskodnak. Az utóbbiak feloldható összefüggéseket mutatnak; a hatalmat, melyet kifejeznek, *ego*-nak hívjuk. Látjuk, hogy az eszmélet két oldalról is egyetlen eredete a megismerésnek. Az eszmélet az a csatorna, a melyen a *Megismerhetetlen* hatásának szükségszerűleg át kell haladnia, hogy előttünk megnyilvánulhasson. A mikor Spencer Herbert kifejti, hogy a *non-ego* jelenségei módosíthatólag hathatnak az *ego* jelenségeire és hogy a fordított eset lehetetlen, ez az ő nyelvén annyit jelent, hogy az eszmélet két modusának egyike hatást fejthet ki a másikra.

A mennyiben ez a rendszer összes ismereteinket az eszméletből származtatja, annyiban idealistikus. Viszont az a mód, a melylyet az én viszonyát az abszoluthoz meghatározza, pantheistikus törekvésről tanuskodik. Az én, a mely folytonosan megmarad mint a tudatállapotok alanya, így olvassuk *A lélektan alapelveinek* előszavában (1870), a Megismerhetetlenek egy része. Más helyen az örök energiáról szólva, a melyből minden származik, Spencer Herbert a következőt jelenti ki: „Ugyanaz a hatalom ez, a mely bennünk eszmélet formájában felbuzog.”<sup>1</sup> Az

<sup>1</sup> Idézi Mories A.-S.: *Häckel's contribution to Religion etc.* London, 1904.

én tehát, ha nem maga az absolutum önmagában mindenesetre az absolutum a mi számunkra: ennek legközvetlenebb kifejezése.

Spencer Herbert tovább megy. Talán egész egyszerűen megismerhetetlennek tekinti azt, a mi az eszméleten túl van és a mit nem tudunk elérni, ezt a magánvaló absolutumot, a mit a Megismerhetetlennek nevez? Azt fogja-e például mondani, hogy a legkisebb mértékben sem tudjuk, vajjon szellem-e vagy anyag, vajjon személyes-e avagy személytelen? Spencer felvetette ezt a kérdést és az *Alapvető Elvekben* ezekkel a szavakkal válaszol reá:

„A kik azt hiszik, hogy az agnosticismus egyet jelent a vallástalansággal, holott az agnosticismus éppen az emberi szellem számára maga a vallásos magatartás, azért esnek ebbe a tévedésbe, mert azt hiszik, hogy a kérdést a személyiség és egy a személyiségnél alacsonyabbrendű létezési forma között tettük fel. Azt mondani, hogy az absolut, mint személy megismerhetetlen, szerintük annyi, mint azt állítani, hogy ha léte van, kevesebb, mint egy személy. De a választás, a melyről itt szó van, éppen a személyiség és valami a személyiségnél magasabbrendű között történik. Valóban nem lehetséges-e, hogy van egy olyan létezési mód, mely éppen annyira meghaladja az értelmet és az akaratot, a mint ezek meghaladják a mechanikai mozgást? . . . *whereas the choice is rather between personality and something higher. Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion?*“

Nem juttatja-e Spencer Herbertnek ez a gondolata Pascal három rendjét eszünkbe: a testet, szellemet, szeretetet, a mint a híres alaptétel rendezi őket:



„A testek végtelen távolsága a szellemektől szemlélteti a szellemek végtelenül végtelenebb távolságát az irgalomtól? *La distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité?*“ És nem szabad-e mondanunk, hogy az agnosztikus philosophus rendszere helyen spiritualistikus és mystikus törekvést tár elénk?

Hogy ezeknek a gondolatoknak Spencer Herbert igazi fontosságot tulajdonít és hogy ezek szívében fekszenek, ezt egész élete bizonyítja.

Ha a hagyományok, dogmák, szertartások, intézmények, vagyis azok a formák, a melyekben előtte a vallás megjelent, visszataszítólag hatottak is reá, mindig óvakodott attól, hogy a formát összetéveszsze a lényeggel; és magának a vallásos igazságnak nevében ítéli el az oly babonákat és vallásos gyakorlatokat, a melyekből a szellem hiányzik.

Egész életén át elismerte bizonyos vallásos meggyőződések jogosultságát, még ha elsősorban az érzelmeken alapultak is, t. i. akkor, a mikor ezeknek a meggyőződéseknek inkább erkölcsi és gyakorlati, mint theologiai jellegük volt. Mindig a legnagyobb tisztelettel beszélt a halhatatlanságra és a jövőendő megjutalmazásra vonatkozó meggyőződésről. Mindig újra emlékeztetnünk kell arra az igazságra, mondotta, hogy ebben a világban, a hol annyi baj keserít el, egy jobb világ kárpótlásának hite tesz az emberek számára bizonyos megpróbáltatásokat elfogadhatóvá, a melyeket, ha pozitív ismereteikre volnának szorítva, nem tudnának elviselni.<sup>1</sup>

Mennél tovább fejlődött gondolata, Spencer a helyett hogy közömbösebbé vált volna, ellenkezőleg

<sup>1</sup> *Autobiography* vol. I. p. 58.



több figyelmet tanusított a vallás ügyeivel szemben, jobban meggyőződött nagyságukról és uralkodó szerepükről az emberi életben. Íme a szavak, a melyekkel a végtelen tér fogalmát bevezeti, a mikor leírja a philosophiai elmélkedés haladását:

„Aztán jön az egyetemes anyamércze gondolata, a mely minden teremtest és minden fejlődést megelőz és az egyiket, mint a másikat végtelenül felülmúlja mind kiterjedés, mind tartam dolgában, minthogy mind a kettőt, hogy érthetők legyenek, úgy kell felfognunk, mint a minek kezdete volt, holott a térnek nincsen kezdete. A lét e meztelen formájának eszméje, mely ha minden irányban végigfutunk is rajta, a meddig csak a képzelet elvisz, túl az eddigieken még mindig kikutatlan régiókat foglal magában, olyanokat, a melyekhez hasonlítva a szellemünk által bejárt rész elenyészően kicsiny, egy olyan tér képzete, melyben a mi mérhetetlen csillagrendszerünk egy ponttá válik: túlságosan megsemmisítő, mintsemhogy szellemünk megmaradhatna mellette. Az a gondolat, hogy a végtelen tér eredet és ok nélkül mindig megvolt és mindig meg kell lennie, mennél öregebb leszek, annál inkább olyan indulatot kelt fel bennem, hogy borzadva hátrálok vissza tőle.“<sup>1</sup>

Nem kísért-e ennek az oldalnak olvasásakor újra valamely Pascal-gondolat emléke, mint például a következő: „Ha látásunk megáll is itt, képzeletünk továbbhalad: előbb fog az kifáradni abban, hogy felfogjon, mint a természet abban, hogy anyagot szolgáltatson. Ez az egész látható világ nem egyéb, mint egy észrevétlen vonás a természet hatalmas ölében.“

<sup>1</sup> *Acts and Comments*, 1902, p. 212.

S nemcsak a vallásos szellem, elvont és philosophiai formájában, nyilvánul meg mindjobban és jobban Spencer Herbertnél. Nem titkolja azt sem, hogy idővel enyhített szigorúságán a dogmákkal és a vallásos intézményekkel, vagyis a vallás concret és adott formájával szemben. Értékelésének ez a megváltoztatása olyan fontos volt életében, hogy ennek szenteli azokat az elmélkedéseket, a melyekkel *Önéletrajzát* befejezi. Íme ennek a befejezésnek összefoglalása:

Három ok határozta meg, úgymond, azt a jelentős változást, mely a vallásos intézményekre vonatkozó gondolataimban beállott.

Az első ok sociologiai tanulmányaimban rejlett. Ezek a tanulmányok arra a belátásra kényszerítettek, hogy az a hatás, melyet a theologiai symbolumok és a papok eljárása az ember magatartására gyakoroltak, a valóságos életben mindenütt és mindig nélkülözhetetlennek mutatkozott. Valóban, az egyének szükségzerű alárendelése a társadalom alá csak egyházi intézmények segítségével maradhatott fenn.

Másodszor megfigyeltem, hogy különbséget kell tenni az emberek névleges és tényleges meggyőződése között. Az első többé-kevésbé mozdulatlanok maradhatnak; az utóbbiak azonban a valóságban változnak és észrevétlenül alkalmazkodnak a társadalmak és az egyének új követelményeihez. Ám a tényleges meggyőződések a fontosak, nem pedig a névlegesek. Ezért hiszem mostan, hogy bölcs dolog az emberek meggyőződéseit általában tiszteletben tartani és hogy a vallásos intézményeknek minden hirtelen változtatása, csak úgy mint a politikai intézményeké, szükségképen visszahatást von maga után.

„De meglehet — teszi hozzá Spencer Herbert —, hogy



nézetem megváltozásának legfőbb oka az a bennem mindinkább mélyebbé váló meggyőződés volt, hogy a léleknek a vallásos hit által betöltött sphaerája nem maradhat üresen és hogy mindig fel fognak merülni benne a nagy kérdések, melyek önmagunkra és a világegyetemre vonatkoznak.

Kétségtelen, hogy ebben a tekintetben az elmélyedő gondolkodás mind a művelt, mind a műveletlen elméknél nagyon gyakran hiányzik. A legtöbben közömbösek mindennel szemben, a mi túlmegy az anyagi érdekeken és a dolgok külső oldalán. Ezer meg ezer ember van, a ki mindennap látja, a mint a nap felkel és lemegy, anélkül hogy valaha is kérdezné, hogy mi is a nap. Vannak egyetemi tanárok, a kik számára a nyelvészeti kritika a legnagyobb érdekességgel bír és a kik az élőlények eredetére és természetére irányuló kutatásokat alantjáró dolognak tartják. Sőt a természettudósok között is vannak olyanok, a kik szorgalmasan tanulmányozzák a ködfoltok szinképeit vagy számítgatják a kettős csillagok tömegét és mozgását, de sohasem mélyednek el annyira, hogy más szempontból is szemléljék a tekintetük előtt feltáruló mérhetetlen tényeket, mint a physika szempontjából. De ez a magatartás nem az egyetlen, a melyre az ember képes. Mind a művelt, mind a műveletlen szellemek időről időre elgondolkoznak. És vannak legalább egypáran, a kik megpróbálják betölteni az ürességet, melyet lelkükben éreznek és stereotyp formulákhoz menekülnek, vagy tudatára ébrednek bizonyos oly magasabb jelentőségű kérdéseknek, a melyekre nem találnak feleletet. És még inkább, mint a keveset tudók, a sokat tudók azok, a kik ennek a felvilágosításnak szükségét érzik.“



S itt Spencer Herbert felhozza az élettől, a lények fejlődésétől, az eszmélettől, az emberi sorstól elválaszthatatlan rejtélyeket, a melyeket, a mint ő mondja, maga a tudomány haladása is csak annál láthatóbbakká tesz, folyvást mélyebbeknek és áthatolhatatlanabbaknak tüntet fel; s szavait ezzel végzi:

„Ettől kezdve a vallásos meggyőződések, a melyek egy vagy más módon megszállják a léleknek azt a sphaeráját, a melynek ürességét nem lehet a dolgok észszerű értelmezésével betölteni, mindinkább oly rokonérzést ébresztettek fel bennem, mely a közös szükséglet érzésén alapul. Megértettem, hogy az, a mi e meggyőződésektől eltávolított, nemcsak az adott megoldások elfogadásának lehetetlensége volt, hanem egyszersmind az igazi megoldások után való parancsoló vágyakozás is.“

---

### III.

#### A tanítás értéke.

Ha ez a Spencer Herbert tanításának igazi értelme, mit mondjunk értékéről?

Több jelenkori philosophus szerint, a kik a radikális positivisták iskolához tartoznak, teljesen bizonyos, hogy Spencer Herbert philosophiájának iránypontja a vallás maradt; teljesen megfelel a történeti valóságnak, ha Megismerhetetlenjében a positiv valóságok teremtettségének vagy Gondviselésének egyenértékét látjuk. De éppen ez a rendszer gyenge oldala és törékeny része és a kritikának éppen az a feladata, hogy ezt a részt a többitől megkülönböztesse és kiküszöbölje.

A valóságban, mondják ezek a philosophusok, Spencer Herbert Megismerhetetlensége nem tudományos alapelve: maradvány ez, utolsó életben maradt alakja annak a képzeletbeli lényeknek, a mely Isten vagy az első ok neve alatt minden idők óta a vallás és a metaphysika alapját teszi. És nem megvetendő maradék. Mert bármilyen csekélynek lássék is, magában foglalja azt, a mi a metaphysikai rendszerekben és a vallásokban lényeges volt: az elérhetetlent, mint a speculatio és a birtoklás tárgyát az ember szá-

mára. Különben Spencer Herbert fenntartásai és tagadásai a valóságban illusoriusak is. A míg az alapvető tévedést fenntartjuk, az egész philosophia veszélyeztetve van. A míg a fertőzés fészke fennáll, a betegség csak az alkalmat lesi, hogy felújuljon és az egész szervezetet ismét áthassa. Így hát nagyon is igaz, hogy Spencer Herbert theologus maradt. Ebben a tekintetben a multhoz tartozik. Megismerhetetlenének követnie kell a semmibe mindazokat az agyrémeket, melyeket az emberi ész száműzött. Nincs más megismerhetetlen, mint az ismeretlen, vagyis az, a mit ma nem ismerünk, de talán holnap ismerni fogunk.

Ez az ellenvetés, melynek forrása magában a fejlődés tanában rejlik, természetesen ismeretes volt Spencer Herbert gondolkodása előtt. Senki sem szokta meg jobban mint ő, hogy a tegnapi igazságot ma tévedéssé válni lássa. De az emberi hit lehetséges változásainak határokat szabott. Szerinte az a legyőzhetetlen tény, hogy bizonyos tételek ellentétét lehetetlen felfognunk, reákényszeríti az elmére e tételek elfogadását, bármi ellenvetése legyen is velük szemben. „Azt, hogy valamely tétel elérte a legmagasabbfokú bizonyosságot, arról ismerjük fel, hogy tagadását nem tudjuk elképzelni.“ Már most a Megismerhetetlen esetében a szellem éppen ilyen megfoghatatlansággal találja magát szemben. Ettől fogva a Megismerhetetlen adva van számára, és pedig adva van magával szellemünk alkatával.

Képzeletének csalódása-e ez a lehetetlenség, a melyet Spencer Herbert érez, vagy szelleme restségének, vagy pedig egyéni vérmérsékletének következménye? Figyelemreméltó az a tény, hogy ugyanezt a magatartást, ugyanezt a leküzdhetetlen ellen-



állást a tagadással szemben nemcsak egy Luthernél vagy egy Kantnál találjuk meg, hanem számos jelenkori gondolkodónál is. Íme, hogyan fejezi be James Vilmos „*The varieties of religious experience*” cz. híres könyvét:

„Nyilvánvaló — mondja James —, hogy magamévá tehetem a fanatikus természettudós álláspontját, és azt hitethetem el magammal, hogy nincs más valóság, mint az érzéketek világa, a tudomány törvényei és tárgyai. De valahányszor ezt a képet alkotom magamnak, mindig hallom azt a belső mentort, a melyről Clifford beszélt, a mint fülembé súgja: *bosh!* vagyis: *non-sens!* A füllentés füllentés marad (*humbug is humbug*) akkor is, ha a tudomány nevével ékesítjük. Ám az emberi tapasztalat teljes kifejezése, ha élő valóságában tekintem, legyőzhetetlenül arra indít, hogy meghaladjam a tulajdonképeni tudomány szűk határait. Semmi kétség, hogy a valóság világa más alkatú, sokkal összetettebb, mint a milyennek a tudomány felfogja. És így obiectiv s egyszersmind subiectiv okokból ragaszkodom ahhoz a meggyőződéshez, melynek itt kifejezést adok. Ki tudja, hogy ha mindnyájan hívek maradunk a magunk szegény kis hitünkhöz, nem segítjük-e ezzel magát Istent abban, hogy eredményesebben teljesíthesse nagy feladatait?”

Spencer Herbert bizonyára nem az egyetlen, a ki érzi amaz állítás lehetetlenségét, mely szerint a tudomány elég önmagának és elég nekünk. De, így fognak szólani egyesek, ezt a jelenséget lélektani alapon megmagyarázhatjuk, és pedig úgy, hogy lehetetlen utána bármi jelentőséget tulajdonítani néki. Ez nem egyéb, mint alkalmazása ama törvénynek, mely az ész és a képzelet összefüggését megszabja. Egy híres angol mora-

tista, Stephen Leslie, így fejezte ki ezt a törvényt: *The imagination lags behind the reason*, a képzelet az ész mögött marad. A mikor már az ész kimutatta valamely vélemény hamisságát, a képzelet s a szív még ragaszkodik hozzája s több-kevesebb ideig megmarad mellette. Fejlődésük valóban olyan belső munkát kíván meg, a melyet nem lehet egy pillanat alatt elvégezni, de a melyet mégis szükség-szerűen el fogunk végezni: mert az eszmélet összhangja önmagával a legfőbb törvény és a két jelenlevő erő közül az ész az, a melyik nem fog változni.

A Kant vagy a Spencer Herbert által hangoztattott *non possumus*-nak állítólag nincs más oka, mint az a törvény, melyet Stephen Leslie állított fel. Kétségtelen, hogy ez a meggyőződés nagyon igaz és nagyon őszinte; de minthogy az emberi ész haladásának nem lehet ellenállni, bukása ezzel eldőlt.

Jogos-e ez a felfogás?

Mindenekelőtt azt lehetne kérdezni, hogy nem foglal-e circulus vitiosus magába, hogy nem tekint-e már adottnak és elfogadottnak annak a problémának negatív megoldását, a melyet Spencer Herbert éppen felvet. Spencer azt kérdezi, hogy a vallások bizonyos hagyományos elemeinek elítélése nem vonja-e magával alapelvök elítélését is. S erre így felelnek: minthogy a vallások tetőtől talpig s egészen alapelveikig omladozó épületek, földig le kell őket rombolni, hogy kő kövön ne maradjon, még a romjaikat is, emléküket is meg kell semmisíteni. És minthogy minden vallásos meggyőződés minden pontjában üres és pusztá képzelődés, az a szokás, hogy benne valami jót és igazat keressünk, nyilván-



valólag csak a képzelőerő és az érzelem nehézségéből ered, a melyek nem képesek az ész haladásával lépést tartani. Az ilyen válasz nem bizonyítás: egyszerű állítás, a melyet más állítással helyezzünk szembe.

De különben igaz-e, hogy az a lehetetlenség, a melyről Spencer Herbert beszél, kizárólag az érzelemből ered és semmi köze sincsen észbeli képességünkhöz?

Semmi kétség, hogy Spencer Herbert philosophiai tanításaiban, főleg a gyakorlati jellegűekben, tág teret nyitott az érzelemnek. Mint a legtöbb angol, a tulajdonképeni észet ő is inkább a cselekvés eszközének, mint alapelvének tekintette és az érzelemre ruházta azt a képességet, hogy lelkünket rezgésbe hozza. De ebből nem következik az, hogy a Megismerhetetlenre vonatkozó elmélete kizárólag az érzelmen alapul.

Az ismeretelméletnek, melyet Spencer Herbert tanít, alapja a legtisztultabb tudásnak és a legközönségesebb fogalmaknak döntő azonossága. S minthogy a közönséges fogalom nyilván az érzelem és az ész keveréke, Spencer Herbert számára nem lehet kétséges, hogy minden megismerés okvetlenül magában foglalja ezt a két elemet, melyek csak dialektikai abstractio útján választhatók széjjel. És ha felvetjük a bizonyosság végső alapjának kérdését, Spencer Herbert számára mind tudományos, mind metaphysikai tekintetben csak egy válasz lehetséges s ez az, hogy a bizonyosság az érzelmen alapul, az igazán természetes és legyőzhetetlen érzelmen.

Úgy látszik tehát, hogy Spencer Herbert joggal állítja, hogy az ész és az érzelem radikális elválasz-



tása nem tartható fenn, ha nem akarjuk az észet a puszta dialektikai következtetésre korlátozni és nem akarjuk visszaállítani az emberi léleknek azt a rekeszekre osztását, a melyet a modern lélektan annyi fáradsággal rombolt le. Az élő, meghatározott, tevékeny ész nem adott dolog, nem az emberi lélek élszige-telt, örök, változhatatlan tulajdonsága. Az ész lesz, keletkezik, formálódik, fejlődik. Műveli magát az-által, hogy igazságokkal táplálkozik, a mint ezt már Descartes meglátta. Kettős iskolája a tudomány és az élet. Egybekapcsolja, rendezi, süriti és megszilárdítja mindazt, a mi legbiztosabbat, leghasznosabbat, leg-emberibbet, legmagasztosabbat, az összes emberi képességek: a tapasztalás, érzélem, képzelet, vágy, akarat fejlődése létrehoznak. Ezáltal megérdemli, hogy legfelsőbb vezetőnk legyen úgy a gyakorlat-ban, mint az elméletben.

Spencer Herbert bizonyára inkább az ilyen érte-lemben vett észhez fordul, mint az elkülönített, vak és tehetetlen érzélemhez, az elvont rationalismus e képzeletbeli szülöttéhez, ha meg akarja tudni, hogy lehet-e az embernek a Megismerhetetlent tagadnia. Még ha nem lenne is szerinte tulajdonképen illogikus azt állítani, hogy a jelenség önmagában elegendő, hogy a tudomány az összes rejtélyeket eloszlathatja és tartozik is eloszlatni, ez a tagadás mégis esztelenség, elgondol-hatatlan volna. Az embernek legmagasabb tehetségeitől kellene magát megfosztania, azoktól, a melyek min-den másnál inkább emberré tesz, hogy elfogad-hassa azt az állítást, mely szerint abban, a mit ismer vagy megismerhet, kimerül a lét és a tökéletesség.

Hiába hányják tehát szemére Spencer Herbert-nek, hogy ellentmondásba keveredett, a mikor meg-

tartott egy érzékfeletti valóságot, a vallás tárgyát, szemben az adott világgal, a tudomány tárgyával és hiába menekülnek a csökevényes szervek és más biológiai maradványok elméletéhez, hogy ezt az állítólagos ellentmondást megmagyarázzák. Elég, ha Spencer Herbert nem a meglevő pusztá tudományra, hanem az ész által értelmezett tudományra támaszkodik, hogy ez az ellentmondás eltűnjék. Mert az emberi észbe magába, a mint ez a dolgokkal való érintkezésében kialakult, be van vésve egy láthatatlan valóságnak állítása, mely magasabbrendű mindannál, a mi nekünk a tapasztalatban adva lehet.

\*

De Spencer Herbert érzékfelettije, a legmagasabb fokban transcendens és elérhetetlen jellegű. Spencer Herbert a Megismerhetetlennek nevezi ezt. Megtiltja nekünk, hogy azt meghatározott módon fogjuk fel (*realizing in thought*). Feloldhatatlan ellentmondásokba keveredünk, a mint állítja, saját magunkat sem értjük meg többé, mihelyt túlmegyünk az első ok létének és megismerhetetlenségének egyszerű kijelentésén. Ebben rejlik talán tanításának gyenge oldala.

A valóságban, a mint sokszor észrevették, Spencer Herbert nem tudta az alapvető elvnek ezt az abszolút transcendens voltát és megismerhetetlenségét fenntartani, a melyhez levezetései útján ért el. Az ő absolutuma erő, hatalom, energia, végtelen, a tudat forrása, az én és a nem-én közös alapja, magasabb, mint az értelem és a személyiség. Lehet-e ezután azt hirdetnünk, hogy teljesen megismerhetetlen? És ha ezek a tulajdonságok, melyeket Spencer Herbert nem félt ráruházni, jogosan megilletik, biztos-e akkor,



hogy ez a kezdetleges ismeret nem képes előre-haladni és továbbfejlődni?

Hogy megállapíthassuk Spencer Herbert agnosticizmusának értékét, meg kell vizsgálnunk alapelvét. Ez az elv az obiectivismus. Spencer Herbert azt akarja, hogy a kizárólag obiectiv módszer használata legyen minden tudomány, minden tényleges ismeret feltétele. A tények, ime a tudás egyetlen forrása; és ténynek csak azt nevezhetjük, a mit észrevettünk vagy a mi mint külső észrevehető, a megismerő alánnyal szemben álló dolog, a mit megragadhatunk mint teljes, merev, különálló létezőt, a mit egy fogalom és egy szó által pontosan kifejezhetünk.

Ha egyszer ezt az ismerettant elfogadtuk, akkor valóban szükségszerűen következik belőle, hogy az érzékfeletti, ha van ilyen, megismerhetetlen. Mert nyilvánvaló, hogy nem lehet kivágás a létből, más kivágások mellett, tárgy, a szónak abban az értelmében, melyet az obiectivismus ad neki. Közte és a tudomány így értelmezett világa között semmi átmenet sincs. Ha az érzékfeletti létezik, akkor az űrben kell lebegnie, végtelen távolságban minden olyan tárgytól, mely megismerési eszközeinkkel elérhető. A következetes obiectivista számára vagy nincsen abszolútum, vagy a szó szoros értelmében a világon kívül van és transcendens.

Az a kérdés most, hogy megtudjuk, vajjon lehetséges és jogos álláspont-e az abszolút obiectivismus. Kétségtelen, hogy az obiectivista álláspont lehetséges volta a tudomány postulatuma: ebből a szempontból tekintve a tudomány azon dolgozik, hogy a természetben világos és pontosan körülírott képeket vágjon ki, hogy egymás mellé helyezhesse, összehasonlít-



hassa, egymás fölé rendelje, szembehelyezze, hasonlóvá tegye őket. De lehet-e azt állítani, hogy a tudomány eléri azt a teljes obiectivitást, a melyre törekszik? Nem lesz-e inkább, mint a legtöbb emberi dolog, maga is compromissum a lehetséges és az eszmény között? Hozzájut-e valaha olyan adatokhoz, melyek teljesen meg vannak tisztítva subiectív elemektől, oly eredményekhez, melyeknek concret jelentése semmit sem kölcsönöz az érzelemtől? Ha az emberi elme a matematikai-physikai tudományokban annyira közel jár a tökéletes obiectivitashoz, hogy néha átadja magát annak az illúciónak, hogy el is érte ezt, következik-e ebből, hogy az, a mi bizonyos rendű ismeretekben sikerül, lehetséges és megfelelő a többiben valamennyiben? Miért épült volna fel minden tudomány ugyanazon typus szerint és miért lenne ez a typus a physikai szükségszerűség typusa? Elég-e tán egy eset ahhoz, hogy inductiót építsünk reája? Miért tenne a tudomány kivételt a szabály alól, hogy az emberi elme kötelessége fogalmait a valóságok után alkotni meg, nem pedig fogalmainak jellemző vonásait a valóságokra ráerőszakolni? Miért ne alkalmazkodnék a módszer a tárgyhöz a tudományban is?

Az sem magától értetődő dolog, hogy a physikai tudományokban a subiectív módszernek mindennemű alkalmazása tényleg kiküszöböltetett, vagy kiküszöbölhető. De világosan látjuk, hogy mennyire elszegényitenők és természetükben mennyire meghamisítanak azokat a tudományokat, a melyek erkölcsi dolgokra vonatkoznak, ha tényleg tisztára obiectív módszert akarnánk tárgyalásukban alkalmazni. Nevezetesen hogyan ismernők így meg a vallásos jelenségeket, azt, a mi bennük különös és jellegzetes? Ha csak

kívülről vizsgálnók meg őket, az egyénnél az idegrendszer bizonyos jelenségeire kellene mindent vissza-vezetnünk, a társadalomban pedig dogmák, szertartások, intézmények gyűjteményére. Megpróbálnók valamely elemi, a mindennapi életből kölcsönzött jelenséggel, például a hasonmás maradandó valóságába vetett naiv hittal magyarázni őket. De csak ilyenfajta elemek, külső, elszigetelhető, elképzelhető és mérhető jelenségek teszik-e a valóságos vallásokat, a vallások egész sorozatát, a melyek az idők folyásán át kialakultak, a vallást, a mint az közöttünk fennáll? A buddhizmusnak vagy a keresztyénnek annyira intensív, mély, gazdag, belső élete semmi sem? A mysticismus nem a vallásos élet egyik formája-e? A protestantizmus minden érdek nélkül való-e? S nem illenek-e ide Shakespeare híres szavai:

There are more things in heaven and earth, Horatio,  
Than are dreamt of in your philosophy?<sup>1</sup>

Úgy látszik, hogy a vallás a tulajdonképeni kötőjel a viszonylagos és ezen végtelen és tökéletes abszolút között, a melyet Spencer Herbert felállított. Törekvés arra, hogy a subiectív életet és megismerést a tökéletesség felé irányítsuk és fejlesszük s egyszersmind a külső, egyes, korlátolt, bizonytalan lény azon érzelme, hogy közlekedik a minden lények közös forrásával, a mely, mint Spencer mondja, közvetlenül buzog fel és bizonyos tekintetben megragadható abban, a miteszméletnek nevezünk.

Nem maradhatunk meg az obiectivismus mellett, mert a valóságban a subiectum és az obiectum sehol sincs tényleg elkülönítve. Hogy a tárgyat külön meg

<sup>1</sup> *Hamlet*, „Több dolgok vannak földön és egen, Horatio, Mintsem bölcselmetek álmodni képes“. (Arany.)



ragadhassuk, mesterségesen kell magunk elé állítanunk, mint a hogy a matematikus határozza meg valamely problema feltételeit. Úgy a mint a természet tárja elénk őket, úgy a milyenek a valóságban, subiectum és obiectum egyet alkot. Az emberi szellem avégre, hogy érintkezésbe lépjen a dolgokkal, számtalan abstractiót képez, számtalanszor fogalmakra vezeti vissza a létet, nagyrészt anélkül, hogy számot adna magának erről. A vallás azonban titkos tudata az élet, a lélek valóságának és azon lényekkel való kapcsolatának, a melyek értelmünk felfogása számára látszólag mechanikailag taszítják egymást, úgy mint a Demokritos atomjai.

Ezért nem állhat a vallás egyszerűen valamely transcendens megismerhetetlen lény állításában és néma imádatában. Spencer Herbert túlsokat ad vagy túlkeveset, a mint az intransigens naturalisták joggal szemére hányják. Ha Comte Ágoston Emberisége tökéletlen és ingatag fogalom, mert az ember természeténél fogva olyan lény, mely meghaladja önmagát, úgy még sokkal kevésbbé tudnók Spencer Herbert módjára az embereket szembeállítani azzal a lénnyel, a melyből minden származik, hogy aztán azt mondjuk nekik, hogy erről a lényről nem tudhatnak meg semmit, nem várhatnak tőle semmit.

Emlékezzünk csak a fentebb idézet mondatra: *Is it not just possible that there is a mode of being as much transcending intelligence and will as these transcend mechanical motion?* „Nem lehetséges-e, hogy van egy olyan létezési modus, mely éppen annyira meghaladja az értelmet és az akaratot, a mint ezek meghaladják a mechanikai mozgást?”

Ezt a mondatot kimondani annyi, mint túlmenni rajta. Ha felteszszük, hogy egy ilyen létezési mód



lehetséges, hogy ne akarnók, hogy az ne csak lehetséges, hanem valóságos is legyen? Hogy ne keresnők az eszközöket, a melyekkel ezt a lehetőséget valósággá változtathatjuk? Mi az ész, mi az emberi akarat, ha nem az a törekvés, hogy alakot adjunk az eszménynek és azt lehozzuk a mi világunkba és a mi életünkbe? És a Spencer Herbert szavának természetes és szükséges kiegészítése nem az a másik szó-e: 'Ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου γεννηθῆτω τὸ θελημα σου ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς,<sup>1</sup> vagyis: Imádkozzunk és munkálkodjunk, hogy az igazság, a szépség, a jószág e magasabb uralma, a melyet az emberi ész megsejt, ne csak pusztá eszmény maradjon, hogy szálljon le hozzánk, valósuljon meg nemcsak a Megismerhetetlenben és az abszolút transcendens világában, hanem ebben a világban is, a melyben élünk, szeretünk, szenvedünk, dolgozunk; nemcsak az égben, hanem a földön is: καὶ ἐπὶ γῆς?

<sup>1</sup> Jöjjön el a te országod! Legyen meg a te akaratod, mint a menyben, úgy itt e földön is!

### III. FEJEZET.

## Haeckel és a monismus.

I. *Haeckel tanítása a vallásról a tudománygyal való kapcsolatában.* — A vallás és a tudomány összeütközései. — Az evolutionista monismus mint tudományos és egyszersmind rationalis megoldása azoknak a rejtélyeknek, melyek a vallások fennállásának okai. — A vallásos szükséglet. Fokozatos átmenet a fennálló vallásokról, a mi felhasználhatót rejtenek magukban, az evolutionista monismusra, mint vallásra.

II. *A tanítás értéke.* — 1. A tudományos philosophia eszméje: hogyan megy át Haeckel a tudományról a philosophiára? — 2. A tudományos philosophia mint a vallások tagadása és pótléka: hogyan megy át Haeckel a monismusról mint philosophiáról a monismusra mint vallásra?

III. *Tudományos philosophia és tudományos erkölcsan a jelenkorban.* — A tudományos philosophia: e fogalom homályossága vagy határozatlansága. — A solidaritas erkölcsana: e kifejezés kétértelműsége. — A dualismus fennmaradása az ember és a dolgok viszonyát illetőleg.

Sem Comte Ágoston, sem Spencer Herbert rendszeréről nem mondhatjuk, hogy a szellemnek állandó egyensúlyt biztosítanak. Az ember, a természet királya, a „Nagy-Lény“ szerve és támasza, szűk helyet kapott Comte Ágoston tisztára emberi világegyetemében. Spencer Herbert Megismerhetetlenje nem maradhat meg azok között a keretek között, melyek közé ő

szorítani akarta: ha fennáll, ki akarja fejteni magát és reá akarja nyomni bélyegét a valóságos világra. Mind a két rendszer még erősen dualistikus volt. Comte az embert mindjobban s jobban megkülönbözteti a természettől; Spencer Herbert az abszolút és a relativot szembehelyezi egymással. Ha elérnők, hogy a dualismust végre teljesen meghaladjuk és megingathatatlan alapokra fektessük minden dolgok törzsökös egységét, vajjon nem lehetne-e akkor magából ebből az egységből kiindulva végleges módon megoldani a vallás és a tudomány viszonyának égető kérdését?

Ezen az állásponton áll Haeckel Ernő. A kitűnő kutató, a ki a jénai egyetemen az állattan tanára,<sup>1</sup> nemcsak a *Generelle Morphologie der Organismen* (1866) tudós és eredeti szerzője, a phylogenetika megteremtője. Munkáinak egy részében, így a következőkben: *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868, tizenkét nyelvre lefordítva), *Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft* (1893), *Die Welträtsel* (1899), *Religion und Evolution* (1906), philosophiai nézeteknek is adott kifejezést, a melyeknek nemcsak a szerző kiváló személyisége ad értéket, hanem az a körülmény is, hogy fényes képviselői egy ma igen elterjedt, főleg a tudományos világban kedvelt gondolat-iránynak.

<sup>1</sup> Nehány év óta nyugalomba vonulva Berlinben él. Ford.



## I.

### Haeckel tanítása a vallásról a tudománnyal való kapcsolatában.

Haeckel szerint fel kell hagynunk a kölcsönös kimélettel, az elvont és metaphysikai vitáknak azzal a módszerével, a melynek segítségével mindig sikerül legalább a szavakban jól-rosszul összeegyeztetni a tudomány fogalmát a vallás fogalmával. Szembe kell őket egyszer már állítani egymással, de nem a tudományt önmagában az önmagában vett vallással, ezeket az üres iskolafogalmakat, hanem a vallást és a tudományt, a milyenek akkor, ha tulajdonképeni értelmükben és concret valóságukban tekintjük a következtetéseket, melyeket mind a ketten kimondanak és az alapelveket, a melyekre támaszkodnak. Így járt el pl. Draper J. W. híres könyvében, melynek címe: *Conflict of Science and Religion* (1875); erre törekszik a maga részéről Haeckel, azzal, hogy pontosan meghatározza az összeütközés feltételeit és a módszert, melyet megszüntetésében követnünk kell.

Forduljunk el most, mondja Haeckel a *Világrejtek* kezdetén, az ultramontan papismustól, valamint az orthodox protestáns sectáktól, melyek tudatlanság és durva babonák tekintetében semmivel sem marad-

nak az előbbi mögött. Lépünk be valamelyik szabadelvű protestáns lelkész egyházába, a ki jó átlagos műveltségben részesült és felvilágosodott gondolkodásában a hit mellett az ész jogainak is helyet szorít. Erkölcsi tanítások és emberbaráti érzelmek mellett, a melyek a mi gondolatainkkal teljes harmoniában vannak, Istenről, a világról, az emberről itten is olyan állításokat fogunk hallani, a melyek a tudományos tapasztalattal egyenes ellentétben állanak.<sup>1</sup>

Íme néhány példa ezekre az ellentmondásokra:

A mi lelkészünk számára az ember az egész földi életnek és végeredményben az egész világegyetemenek központja és célja.

A világ fennállását és fennmaradását az úgynevezett isteni teremtéssel és gondviseléssel kell magyarázni. Ez a teremtés hasonló a mérnök eljárásához, a ki tehetségének tudatában arra gondol, hogy mi módon használja ezt fel, megalkotja magában valamely többé-kevésbé összetett szerkezetű gép eszméjét, vázlatosan elkészíti tervét és aztán megfelelő anyagok felhasználásával meg is valósítja. Azután örködik annak működése felett és megóvjá a kopástól és balesetektől.

Mínthogy ez az Isten az ember képe után készült, nagyon egyszerű úgy tekinteni, mint a ki az embert a maga hasonmására teremtette. Ebből következik egy harmadik dogma, mely befedezi az emberi szervezet apotheosisát: az ember természete kettős; anyagi testből és szellemi lélekből áll, melyet isteni lehellet teremtett. És lelke, mely hal-

<sup>1</sup> A Világrejtélyek. I. fejelet.

hatatlan, ebben a világban csak halandó testének időleges vendége.

Ezek a dogmák az alapjai Mózes cosmogoniájának. Lényeges alkotóelemeiket megtaláljuk a különböző vallásokban. A földologra nézve a természet anthropomorphikus felfogásában állanak, mely ezt valamely természetfeletti hatalom mesterséges alkotásává teszi. Semmi sem ered magából a természetben. A transcendens isten, a mint teremtette és fenntartja, uralkodik is felette és kénye-kedve szerint játszik a törvényekkel, a melyek azt igazgatják: ezek a törvények maguk is csak a teremtő önkényes akaratí actusai.

E dogmák alapja a hagyomány, vagyis az egyes korok részéről a következőkre átvitt fogalmak, melyeket természetfeletti kinyilatkoztatásból származtatnak. Ilyenek a vallások állításai; mit tart ugyanerről a tárgyról a tudomány?

Fontos, hogy szabatosan meghatározzuk, milyen magatartást kell a tudósnek tanúsítania, ha erre a kérdésre felelni akar.

A metaphysikusok azt szokták mondani, hogy az itt szóbanforgó tárgyakhoz a tudománynak semmi köze, hogy legyőzhetetlenül meghaladják a tudományos megismerés eszközeinek hatáskörét. Sokan vannak a tudósok között, a kik megelégednek laboratoriumi munkálataikkal és maguk sem törődnek azokkal a problémákkal, a melyek nem oldhatók meg műszerek és számítások útján. Mi csak a tényeket ismerjük, mondják, és a sok fától nem látják az erdőt. Ez az eredete annak a félreértésnek, a mely a szellemek között egyikről a másikra átplántálódik. A hivatásos tudósok félénk, megvető vagy közömbös tar-



tózkodásától támogatva a theologusok és a metaphysikusok büntetlenül dogmatizálnak tovább. Úgy látszik, hogy tudomány és vallás nem egy és ugyanazon világban mozognak, állításaik sohasem találkoznak. Ez a látszat mindaddig fenn fog állani, a míg a tudomány az empirikus kutatás határai közé zárva elhanyagolja a philosophiai problémák tárgyalását. A tudomány a részletek tanulmányozásával kezdődött: ez rendben is volt így és ez az, a mi végérvényessé teszi az elért eredményeket. De itt van az ideje annak, hogy maga is általánosítson, és hogy azokban a dolgok eredetére vonatkozó kérdésekben, melyek az emberek elméjét nyugtalanítják, a tapasztalat és az ész bizonyítékait helyezze az érzelem és a képzelet dogmáival szembe. Eljött végre az órája annak, hogy megalkossuk a tudományos philosophiát, vagyis a tudomány eredményeinek észszerű értelmezését és abban tárgyalás alá vegyük azokat a kérdéseket, melyeket eddig a theologusokra és a metaphysikusokra bízunk.

Íme az, a mi Haeckel szerint a modern tudomány általános helyzetéből következik, a melyet egy Lamarck, egy Goethe, egy Darwin munkáinak köszönhetünk. Hála e nagy emberek felfedezéseinek és gondolatainak, ma már tisztán látjuk, melyek a természet uralkodó törvényei és miben áll jelentőségük.

A philosophia, mely a tudományból fakad, két szóban foglalható össze: Monismus és Evolutionismus. Egyrészt a lét egy és minden lény egyforma természetű, úgy hogy minden különbség köztük csak fokozati, quantitativ jellegű. Másrészt a lét nem mozdulatlan, hanem a változás elvének hatása alatt áll; ez a változás, mely magában tisztára mechanikai és

változhatatlan törvényeknek van alávetve, az eredete a lények változatosságának, melyek ekképen tisztára természetes teremtes termékei.

Ezentúl a tudománynak ennek a philosophiának magaslatáról kell azokra a kérdésekre tekintenie, a melyekkel a vallás foglalkozik.

Ám ebből az álláspontból kiindulva a tudomány a vallásos dogmákkal homlokegyenest ellentétben álló következtetéseket állít fel.

A tudományos philosophia szerint az ember nem lehet a világegyetem célja és középpontja. Az ember egy láncszeme a lények lánczolatának, láncszem, a mely éppen úgy összefügg a többivel, mint a férgek a protistákkal vagy a halak a férgekkel. Felsőbbsége csak egyik esete annak a rendkívüli előnynek, melyet a gerincesek a többi lények felett az egyetemes fejlődés folyamán szereztek.

A világ mesterséges teremtesével a tudomány a természetes teremtest állítja szembe. A természet magában foglalja mindazokat az erőket, melyek a benne előforduló összes létformák teremtesére szükségesek. Az egyes fajok egymásból származtak, transformatio útján, olyan törvények szerint és olyan rendben, a melyet ma már meghatározunk is lehetséges. És így a tudomány a teremtes mythosa helyébe a világ természetes történetét állítja.

A lélek halhatatlanságának dogmáját hasonlóképen megczáfolja a tudomány, a mely az emberi egyént csak a többihez hasonló anyagi részecskék átmeneti csoportosulásának tekinti.

A vallásos dogmák általános alapelve az anthropomorphismus, a mesterséges teremtes, a természetfeletti. A tudomány ezekkel a fogalmakkal a natu-



ralismus, a folytonosság, a természetes teremtés fogalmait helyezi szembe. Semmi sincs a természetben, a mi nem magyarázható meg a természetből. Semmi, a mi előtte volna, semmi, a mi meghaladja. A ki számot ad magának arról, hogy mit jelentenek törvényei, nevezetesen a természetes kiválasztás és a fejlődés törvényei, annak számára a természet saját maga a szerzője teremtésének és haladásának. Így a tudomány a vallás számára az, a mi Darwin Mózzessel szemben.

A tanításokra vonatkozó ellentmondásnak megfelelő az, a melyik az alapvetést érinti. A vallások a kinyilatkoztatáson alapulnak: a tudomány nem ismer mást, mint a tapasztalatot. Semmiféle eszmének nincsen szemében értéke, ha nem vagy a tények közvetlen kifejezése, vagy olyan következtetés eredménye, melyet az eszmék társulásának természet-törvényei határoztak meg.

A vallásos illusio tehát nem lehetséges többé, ha csak nem vájjuk ki szemeinket, hogy ne lássunk. Ha a jelenkori tudományt tekintjük, a mint azt a Lamarckok és a Darwinok megalapították, egyenes ellentmondás, abszolút összeférhetetlenség áll fenn a tudomány és vallás állításai között a lét és a megismerés alapvető problémáira vonatkozólag. Lehetetlenség tehát egy világos és következetes elme számára, hogy egyszerre mind a kettőt elfogadja. Szükségszerűleg választania kell közöttük.

Am a monistikus evolutionista, vagyis tudományos philosophia, mely ezt az összeütközést előidézte, megadja az eszközöket is, a melyek segítségével azt kiegyenlíthetjük.

E philosophia szerint a tudományosan képzett gondolkodás egyikében sem habozhat azoknak a pon-



toknak, a melyek összeütközésre adnak okot. Az a meggyőződés, hogy a kinyilatkoztatás, a hit, vagyis végső elemzésben a kedélyindulatok és az érzelmek nemcsak subjectiv eszméleti állapotok, hanem megismerés forrásai is számunkra, az értelmi fejlettség alacsonyabb fokát tükrözi vissza, a melyet az ember már meghaladott. Az ember fejlődésének jelenlegi fokán tudja, hogy az ismeretet kizárólag a tapasztalat és a következtetés szolgáltatják, melyeknek egységét észnek nevezzük. Igaz, hogy az ész nincs meg minden emberben egyenlő mértékben. Az a cultura haladása folytán fejlődött ki az emberi szellemben és a modern culturától távol álló ember ma is éppen annyi észszel rendelkezik, mint legközelebbi rokonaink az emlősök között: a majmok, a kutyák, az elefántok.

Ha egyszer elfogadtuk ezeket az alapelveket, többé nem térhetünk ki a tudományos philosophia következtetéseinek elfogadása elől. Mert ezek a következtetések, a melyek Lamarckig és Darwinig főleg csak öletszerű nézetek voltak, e tudósok munkái óta tapasztalati igazságok, ugyanolyan jogon, mint a physika törvényei. A XIX. század nagy haladása, mely megfelel annak, a melyet Newton ért el a XVII. században, abban állott, hogy a biológiai jelenségeket az anyag törvényeihez hasonló mechanikai és természeti törvényekre vezette vissza. Ma a megfigyelés és a tapasztalat alapján tudományos bizonyossággal tudjuk, hogy ugyanazok a nagy örök törvények, ugyanazok az érczből való törvények működnek az állatok és a növények életnyilvánulásaiban, a kristályok növekedésében és a gőz feszítő erejében.

Az egyetemes naturalismus, melyet a tudomány a vallások természetfeletti mesterségessége helyébe tesz,

többé nemcsak a tudományos szellemnek megfelelő hypothesis, hanem valóságos ténybeli igazság.

Ez a következtetés egyesek számára talán túlmerésznek fog feltűnni. Abból, hogy ma mechanikailag, vagyis tudományosan magyarázunk számos jelenséget, a melyek régebben látszólag természetfeletti erők felvételét tették szükségessé, az következik-e, hogy most már minden dolgot megmagyaráztunk vagy legalább is megmagyarázhatunk e módszer szerint? Igaz-e, hogy a tudomány teljesen és mindenkorra száműzte a mysteriumot? Ha pedig a mysterium fennáll, ha a világegyetem valamelyik pontján örökké fennállhat, nem marad-e akkor hely a vallásnak, az ő érzelmei és kinyilatkoztatásai számára? Végtere is miből származik ez, ha nem abból a nézetből, hogy az emberi szellem áthatolhatatlan mysteriumoktól van körülvéve? Miért fordul az ember a kinyilatkoztatáshoz, ha nem azért, mert ez feleletet nyújt neki bizonyos kérdésekre, melyeket eszével nem tud megfejtteni?

Legújabban is — mondja Haeckel — a berlini Tudományos Akadémia 1880-ban tartott Leibniz-emlékülésén Dubois-Reymond Emil professor kijelentette, hogy a világegyetem hét rejtélyt tár elénk, melyek közül legalább négy absolute megoldhatatlan marad számunkra. *Ignorabimus!* ez lenne e pontokra vonatkozólag a tudomány utolsó szava. Ez a négy transcendens rejtély Dubois-Reymond szerint: az anyag és az erő lényege, a mozgás eredete, az egyszerű érzéklet eredete és a szabad akarat (feltéve, hogy a subiectív szabadságot nem pusztá illúciónak tekintjük). A másik három rejtélyt: az élet eredetét, a természet látszólagos czélszerűségét, a gondolat és a



nyelv eredetét, ha mindjárt a legnagyobb nehézségek árán is, lehetséges a tudományos mechanizmusra visszavezetni.

Egy ilyen kijelentés ellen, mondja Haeckel, nem lehet eléggé erőlyesen küzdeni; mert mindent kérdésessé tesz. Ha a mysteriumot egy pontra nézve megengedjük, semmi sem akadályozza meg, hogy a többire nézve is fennálljon. Meg kell maradnunk annál, hogy a tudománynak ma már joga van korlátlanul kimondani: az ember számára nincsenek többé világrejtélyek.

A nehézségek, melyeket itt támasztanak, abból erednek, hogy mindjárt kezdetben az anyag neve alatt valami alaktalant és élettelenl vesznek fel és aztán azt kérdezik, hogy miképen emelkedhetek ki ebből a semmiből olyan képességek, mint az erő, a mozgás, az érzéklet. Ám a feltevés, melyből kiindulnak, önkényes és pusztá képzelődés. Egy ilyen substratum nincsen adva és nem gondolható el. A tudomány, mely csak a tényeket ismeri, nem fogadhat el egy ilyen alapelvet. A mi végérvényes formában adva van és a mi következésképp számára az első, az nem valami határozatlan és passiv substantia, mely képtelen arra, hogy mozgásba és cselekvésbe menjen át, ha nem mozgatják és éltetik kívülről, hanem sokkal inkább valami lényegében lelkes s egyszersmind kiterjedt substantia, vagyis anyag és erő, más szóval szellem.

„Goethével hiszszük — mondja Haeckel —, hogy sem az anyag nem létezhetik s nem működhetik szellem nélkül, sem a szellem anyag nélkül. És csatlakozunk Spinoza szélesben átfoglaló monizmusához: Az anyag vagy a végtelenül kiterjedt substantia és a szellem vagy az érző és gondolkodó substantia a két alapvető attri-



butuma, legfőbb tulajdonsága az isteni lényegnek vagy egyetemes substantiának, mely mindent átölel.<sup>1</sup>

Ezek a fogalmak semmi mystikusat nem rejtenek magukban. Először az anyag megmaradásának és az erő megmaradásának törvényein nyugszanak, melyek közül az elsőt Lavoisier, a másodikat Mayer és Helmholtz állították fel; másodszer pedig e két törvény egységén, mely egységet a tudománynak el kell fogadnia és a mely végső elemzésben magához az okság alapelvéhez csatlakozik, mint annak szükségszerű következménye. Goethe a *Wahlverwandschaften*-ben megmutatta, hogy a rokonságérzések, melyeket az emberek éreznek, csak a bonyolult formái azoknak, a melyek a testek moleculái között megnyilvánulnak; hogy az az ellenállhatatlan szenvedély, mely Párist Helenához vonzza és a mely miatt minden értelmén és erkölcsön átgázol, ugyanaz az öntudatlan vonzóerő, a mely a spermatozoát hajtja, hogy utat törjön magának az ovulába a megtermékenyítés végrehajtására; ugyanaz az erőszakos mozgás, a mely két atom hydrogent egy atom oxygennel egyesít, hogy egy vízmoleculát alkossanak. Ne féljünk hát a régi Empedoklessel azt mondani, hogy a szeretet és a gyűlölet vezérlik az elemeket. Ez a genialis intuitio ma tapasztalati tény.

És így bebizonyított ténynek tekintjük, hogy már magában az atomban kezdetleges formában benne rejlik az érzelem és a hajlam, vagyis a lelki élet kezdete. Ugyanezt kell mondanunk a moleculákról, a melyek két vagy több atomból vannak összetéve, valamint e moleculák mindinkább bonyolultabb összetételeiről.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Die Welträtsel*. I. fej.

<sup>2</sup> *Die Welträtsel*. XII. fej.

Ezek az összetételek tisztán mechanikai természetűek; de éppen a mechanizmus értelmében a dolgok lelki eleme anyagi elemeikkel együtt összetettebb és differentiálódottabb lesz.

Ilyen elvek alapján a tudomány az összes problémákat megoldja, vagy legalább is tudja, hogy megoldhatja ezeket.

Kezdetnek a mérhető és tehetetlen anyaggal szemben a súlytalan, folytonos mozgásban levő aethert teszi meg, a melyet a mérhető anyaghoz örökös hatás és visszahatás viszonya fűz. És ez a két elem, az egyetemes substantia e kettéválása elég ahhoz, hogy a legáltalánosabb természeti jelenségekről számot adjon.

De a tudomány még semmit sem tett, ha nem tér rá a legnagyobb és legnehezebb problémára, melyet az emberi elme maga előtt talál: a dolgok eredetének és fejlődésének problémájára. Hogy ezt megoldja, erre most már van egy varázsszava, a melyre Lamarck és Darwin tanították meg: a Fejlődés. A fejlődés törvényeinek értelmében a lények természetszerűleg egymásból származnak; fejlődésüket, teremtésüket megmagyarázza egy egyforma mechanizmus egyszerű hatása. És ha még ezer megoldatlan problema van is hátra, azok, a melyeket meg tudtunk oldani, eléggé mutatják, hogy az összes részletkérdések, melyek a teremtésre vonatkoznak, oszthatatlanul egymáshoz vannak fűzve és azok egyetlenegy cosmikus problémát képeznek, a mely mindent átölel, úgy hogy az egyik problémának kulcsa szükségképen a többinek kulcsa is.

De mi az eredete magának a fejlődésnek? Valamely természetfeletti elv hatásának kell-e azt tulajdonítanunk, hogy így az egészre nézve meghagyjuk a csodát, a melyet a részletekből kiűztünk?



Erre a végre volnánk kényszerítve akkor, ha alapelvül valamely minden erőből megfosztott és következképen magától fejlődésképtelen anyagot vennénk fel. Ám abban a lelkes substantiában, melyet tételeztünk, magában bennerejlik a változás és a teremés alapelve. Nem zárja ki Istent, ő maga Isten, belső, a természettel azonos Isten. Fontos, hogy megértsük, hogy ha a tudós elveti a theismust, nem kevésbbé veti el az atheismust is. Számára Isten és világ egy és ugyanazon dolog. A pantheismus a világegyetem tudományos felfogása.

Így tünnek el a modern tudomány előtt az anyag és az erő, a mozgás és az érzékelés eredetének állítólagos rejtélyei. A mi a szabad akarat kérdését illeti, mely a világot kétezer éven át foglalkoztatta és a mely annyi könyvet hozott létre, melyek megtömik könyvtárainkat és gyűjtik a port bennök, ez is csak a mult emléke már.

Mit jelentenek az érzelem határozatlan suggestiói a tudomány levezetéseivel szemben? Az akarat bizonyára nem tehetetlen erő. Automatikus és tudatos reakcióképeség ez, a melynek külön iránya van és a mely hatást fejt ki. De egy az élettől elválaszthatatlan hajlam megmagyarázza ezt a tulajdonságát; ami pedig az akarat cselekvési módját illeti, csak azért tekintjük szabadnak, mert a metaphysikusok elvont és dualista módszerét követve ezt a képességet elszigeteltük létfeltételeitől. Az akarat nem áll az egyik oldalon és a körülmények, melyek között cselekszik, nem állnak a másikon. Valamely adott akarat ezer meghatározással van terhelve, melyeket az átöröklés ruházott rá. És minden egyes elhatározása csak előzőleg meglevő hajlandóságának alkalmazkodása a jelenlegi körülményekhez.



A legerősebb motívum gépiesen érvényesül a törvények értelmében, melyek az indulatok statikájában uralkodnak. Ha tehát az elvont akarat, ez az üres szó, szabadnak látszik is, a concret akarat meg van határozva csak úgy, mint minden a világon. Így hát Dubois-Reymond összes rejtélyei megoldhatók, vagy helyesebben már meg is oldottuk őket. Nincsen megismerhetetlen. Ez a kifejezés nem jelenthet egyebet, mint az ismeretlent; s mostantól kezdve tudjuk, hogy nem a dolgok alapelvei, hanem csak részletei azok, a melyek előttünk ismeretlenek. Kevés jelentőséggel bír a philosophus számára, hogy ennek a tudatlanságnak kiterjedése óriási és kétségtelenül mindörökre tekintélyes fog maradni.

Mindazonáltal tévedés volna minden további nélkül egyszerűen kijelentenünk: nincs többé rejtély. Van egy olyan rejtély, a mely fennmarad és szükségképen fenn kell maradnia: a substantia problémája. Mi ez a csodálatos erő, a melyet a tudós így nevez: Teremtészet vagy világegyetem, az idealista így: Substantia vagy Cosmos, a hívő így: Teremtő vagy Isten? Állíthatjuk-e, hogy a modern cosmologia csodálatos haladása megoldotta a substantiának ezt a problémáját, vagy közelebb jutott megoldásához?

A valóságban a természet végső alapját nem ismerjük jobban, mint ismerték Anaximandros és Empedokles, Spinoza és Newton, Kant és Goethe. Sőt meg kell vallanunk, hogy a substantiának lényege annál rejtélyesebbé és titokzatosabbá válik, mennél inkább előrehaladunk tulajdonságainak és fejlődésének ismeretében. Nem ismerjük a „magánvalót“ (*Ding an sich*), a mely a megismerhető dolgok mélyén rejlik.

De minek töprengeni e magánvaló felett, a mikor nincsenek meg az eszközeink, a melyekkel tanulmányozhatnók, a mikor nem is vagyunk bizonyosak afelől, hogy van-e léte? Bizzuk a metaphysikusra a természetlen gubbasztást e megragadhatatlan agyrém mellett; és örüljünk mint tudósok és mint realista gondolkodók tudományunk és philosophiánk mérhetetlen haladásának.<sup>1</sup>

\*

Összefoglalólag kimondhatjuk, hogy a tudomány és a vallás szembeállítása azt mutatta, hogy állításaik ellentmondanak egymásnak; és kölcsönös tanításaik philosophiai vizsgálata semmit sem hagy meg a vallás dogmáiból a tudomány következtetéseivel szemben. Az következik-e ebből, hogy a vallásokat a multba kell száműznünk azok közé a dolgok közé, a melyeket az idő elpusztított és a melyeknek nyomai csak a történelemben találhatók?

Hajlandóságot érezhetünk e nézet elfogadására, ha a vallást és a tudományt két elvont tanításnak tekintjük, ha mind a kettőt elválasztjuk közös hordozójuktól, az emberi lélektől. De a vallást nemcsak a theologusok dicsőségére találták fel: feladata, hogy az ember bizonyos alapvető szükségleteit kielégítse; és a mig nincs bebizonyítva, hogy ezek a szükségletek máshol teljes és tökéletes kielégítést nyernek, a vallás, ha leromboljuk is, újjá fog születni, bármi kifogásunk legyen is vele szemben és joggal fog újjászületni, mint az emberi élet egyik szükséges tényezője.

Az emberi szellemnek e követelményei közül, a melyeket lehetetlenség kikerülni, az egyiknek tárgya

<sup>1</sup> *Die Welträtsel*. Végszó.



a dolgok eredetének és természetének magyarázata. Kétségtelen, hogy a tudomány erre a kérdésre elmulasztott feleletet adni, a mikor arra szorítkozott hogy lajstromozza a jelenségeket és részlettörvényeket tanulmányozzon. De mostantól kezdve a tudományos philosophia a tudománynak megadja a maga teljes hatáskörét és kísérleti felfedezéseiből levezeti a világegyetem nagy törvényeinek megoldását. Az elméleti oldalt tekintve a vallás kiküszöbölése ekképen most már befejezett tény.

De az embernek nemcsak elméleti, hanem gyakorlati szükségletei is vannak. Ő nemcsak ész, hanem szív és érzelem is; és mivel természetének ez a része nem kevésbé valóságos és lényeges, annak szintén kielégítést kell találnia. A tudománynak csak azon a napon lesz joga a vallást elbocsátania, a mikor szívünket biztosan és versenytársánál jobban ki fogja elégíteni, ugyanúgy mint értelmünket.

A tudós, a kit elmélkedései philosophussá tettek és a ki a tudomány által megkezdett inductiókat az ész a segítségével a végpontig vezeti, e tekintetben nem érez nyugtalanságot. A tudomány gyakorlati hatásköre az ő szemében nem kevésbé kiterjedt, mint elméleti jelentősége. Ő képes kimutatni, hogy a tudomány a mindenségre és az életre vonatkozó tanításai által ki tudja elégíteni és egyedül tudja kielégíteni az emberi szívet.

De nem tagadhatja, hogy e meggondolások még jó-részt elméleti jellegűek. A tudomány gyakorlati hatását nem tudja egy nap alatt minden részletében megvalósítani. Még hosszú időre hézagok maradnak, a melyeket továbbra is a vallások fognak betölteni. Ezek nemcsak hogy ténylegesen fennmaradnak egészen addig, a míg



a tudománynak nem sikerül mindazokat a feladatokat betöltenie, a melyeket a vallástól vesz át; de ez alatt az idő alatt fennállásukat még bizonyos tekintetben jónak és hasznosnak is kell tekintenünk.

Ettől kezdve nem elég, hogy elvben kijelentsük a vallások eltörlését. A valóságban azok még itt vannak és még egy ideig szerepüket be is kell tölteniök. A tudománynak tehát békében kell velük élnie, köteléket kell a vallás és a tudomány között találnunk.

Ezt a köteléket pedig ugyanaz a philosophia szolgáltatja, a mely a jövőre nézve a tudomány kizárólagos uralmáról kezeskedik, tudniillik az evolutionista monismus.

Ez a philosophia, ha gyakorlati következményeiben végigkövetjük, az Igaz, a Jó és a Szép hármas kultúrához vezet el, ehhez a valóságos háromsághoz, mely a theologusok képzelt háromsága helyébe lép.<sup>1</sup>

Mi lesz e háromságra vonatkozólag a monismus álláspontja azzal a vallással szemben, a melyet általában a legmagasabbrendűnek tartanak: a keresztyénséggel szemben?

A mi az Igazat illeti, a monismus szerint semmit sem kell az állítólagos vallásos kinyilatkoztatásból megtartani. Ez a kinyilatkoztatás oly túlvilágot hirdet, a melynek számunkra nincs értelme és a mely hitvány jelenség rangjára süllyeszti le azt, a mi számunkra az egyetlen valóság.

A mi a Szépet illeti, itt az ellentét a monismus és a keresztyénség között különösen éles. A keresztyénség arra tanít, hogy megvessük a természetet, hogy elforduljunk bájaitól, hogy kötelességünk termé-

<sup>1</sup> *Der Monismus als Band etc.*

szetes hajlamaink ellen küzdeni. Magasztalja az asketizmust, az önsanyargatást és az emberi test elcsúfítását. Gyanakszik a művészetekre, melyeknek alkotásai mindig magukban rejtik a veszélyt, hogy az ember számára bálványokká válnak, a melyek Isten helyét elfoglalják. És valóban az, a mit keresztyén művészetnek neveznek, sohasem volt más, mint a képzelőerő és az érzékek tiltakozása a keresztyénség intrinsigens spiritualismusa ellen. Mi közülük a nagyszabású és pompás gothikus dómoknak a valláshoz, a melynek a föld csak siralom völgye? Keresztyén művészet: ellentmondás önmagának. Ezzel szemben a monizmus lényegében naturalistikus és barátja a szépségnek, a melyben önczért lát. Ezért a keresztyénséget a művészet birodalmából éppen úgy ki fogja űzni, a mint kiűzte a tudományából.

Marad a Jó cultusa. Itt a monista vallás legnagyobb részében egybeesik a keresztyén vallással. Természetesen csak a tiszta és eredeti keresztyénségre gondolunk, a mint ez az evangeliumokban és Pál apostol leveleiben megnyilvánul. E keresztyénség tanításainak legnagyobb része könyörületességet és türelmességet, szánalmat és segítséget előíró szabályokból áll, melyekhez állhatatosan ragaszkodunk. Egyébként ezek az előírások nem a keresztyénség felfedezései, sokkal régebben megvoltak már. Hitetlenek éppen annyira ragaszkodtak hozzájuk, mint hívők megszegték őket. Mi több, a kinyilatkoztatott vallás szolgálai túlzásba viszik követésüket, gyakran túlhajtják az altruizmust az egoizmus kárára. A monista philosophia ezzel szemben fenntartja az egyensúlyt e két törekvés között, melyek mindketten egyformán az ember természetében rejlenek. De ha csak



arra szorítkozik, hogy alapvető elveit mértékkel érvényesítse, a keresztény vallás segítője is lehet a monismusnak és elősegítheti az erkölcsi haladást. Ilyen értelemben tehát jelenleg magának a monismusnak nevében fenn kell azt tartanunk.

Ekképen a monismus lesz a keresett kötelék a vallás és a tudomány között.

A magatartás, melyet követnünk kell, lényegében abban áll, hogy észszerűen használjuk fel a vallásokat, úgy hogy lassanként feleslegessé tegyük közreműködésüket, miként az átkelésnél használunk valamely pallót, melylyel többé semmit sem kezdhünk, ha egyszer a folyó túlsó partjára értünk.

Az első intézkedés, melyet ebben az irányban tennünk kell, az Egyház és az Állam tökéletes szétválasztása a végre, hogy megfoszszuk az Egyházat az Állam mesterséges támogatásától és arra kényszerítsük, hogy egyedül a maga erejéből éljen meg.

Ennek a negatív intézkedésnek nélkülözhetetlen pozitív kiegészítése a nevelés reformja. A nevelés a nagy problémája annak a társadalomnak, a mely a vallásoktól meg akar szabadulni. Feladatának abban kell állnia, hogy formálja az embert, az egész embert, az érző lényt éppen úgy, mint az értelmes lényt, a vallásos lelket éppen úgy, mint a tudományos szellemet.

A nyilvános nevelés semmiféle felekezeti formulát sem fogad el: kizárja az iskolából ezeket a formulákat és a családi nevelésre bízta őket. A nyilvános nevelés a tudományos erkölcsstan alapelveit alkalmazza és tanítja, vagyis azt a gyakorlati tanítást, mely az evolutionista monismusból következik. Ismeri a fennálló vallásokat, de ezeket egy új tudomány



tárgyává teszi: ez az összehasonlító vallástudomány. A keresztyénség mythosait és legendáit itten nem mint igazságokat, hanem mint költői találmányokat vizsgáljuk, melyek a görög és latin mythosokhoz hasonlóak. Az az erkölcsi vagy aesthetikai érték, a melyet a mythosok magukban rejthetnek, nem lesz kisebb azáltal, hogy igazi forrásukra, az emberi képzelőtehetségre vezetjük, ezeket vissza: ellenkezőleg, csak növekedni fog.

A jövő emberének, a kinek lesz tudománya és művészete, ezáltal vallása is lesz: nem szükséges többé bezárkóznia a térnek abba a befalazott részébe, a melyet templomnak neveznek. A messzeterjedő világban a létért folytatott ádáz küzdelem mellett mindenütt meg fogja találni a Jó, az Igaz és a Szép nyomait; és így temploma a Világegyetem lesz. De minthogy mindig lesznek emberek, a kik szeretnek gazdagon ékesített templomokba visszavonulni, hogy itt közösen gyakorolják vallásukat, egy napon valami hasonló fog történni ahhoz, a mi a XVI. században következett be, a mikor számos katolikus egyház a protestánsok kezére került: még sokkal több keresztyén templom fog majd ezen a napon a „monista közösségek” birtokába átmenni.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> *Die Welträtsel*. XVIII. fej.

## II.

### A tanítás értéke.

Haeckel tanítása a tudomány és a vallás viszonyáról igen szabatos. Annak a bizonytalanságnak, mely e tárgyra nézve még ma is uralkodik, szerinte a tudósok az okai, a kik vonakodnak minden elmélkedéstől, a mely meghaladja közvetlen és részleges kutatásaikat. Alakuljon csak át a tudomány philosophiává, a minthogy megvan már rá a tehetsége és akkor képes lesz nemcsak megczáfolni, hanem helyettesíteni is a vallásokat.

Ebből a tanításból két alapvető tétel következik: az egyik a tudományos philosophia eszméje; a másik a tudományos philosophia, mint a vallások czáfolata és pótléka.

\*

A philosophia és a tudomány összekapcsolásának eszméje igen egyszerű volt a görög világban. A tudomány itt át volt hatva a rend, az összhang, az egység és a czélszerűség elveitől, az ész és a dolgok e közös alapjaitól: ekképen lényegében methaphysikai jellegű volt. S a philosophia maga a szellem volt, a mely a természet és az emberi élet alapelveiben saját aesthetikai és értelmi elveit ismerte fel.

Másként áll a dolog a modern emberre nézve. A tudomány hovatovább szabaddá tette magát minden kapcsolattól, mely a metaphysikához fűzte. Teljesen positiv, vagy legalább positiv akar lenni, más szóval nem ismeri el, hogy más tartalma volna mint a tények és kizárólag a tények által meghatározott inductiók. Tudományos philosophia tehát az olyan philosophia volna, mely minden metaphysikától szabadon alakul ki és a tényekben találja szükséges és elégséges alapját. Lehetséges-e egy ilyen philosophia?

Haeckel szerint a philosophia lényegében a dolgok természetének és eredetének kutatása. A tulajdonképeni tudománytól abban különbözik, hogy nem elégszik meg azzal, hogy ennek és ennek a testnek sajátos természetét vagy a jelenségek ezen és ezen osztályának legközelebb fekvő okát kutassa, hanem a problémákat általánosítva azt kérdezi, vajjon vannak-e oly közös és egyetemes alapelvek, a melyek a természettörvények összességéről és az összes lények eredetéről számot adnak. De ha a tudomány sokáig nem tudott is a philosophusnak elegendő adatokat nyújtani ahhoz, hogy ezeknek a problémáknak neki-fogjon, a kérdés Haeckel szerint teljesen megváltozott Laplace, Mayer és Helmholtz, Lamarck és Darwin művei óta. Ma már a tulajdonképeni tudomány, a tények ismerete, eléggé mélyre hatolt a lényeg és az eredet problémáinak tanulmányozásában ahhoz, hogy a philosophus egyedül reá támaszkodva befejezhesse a maga művét. Nincs szó egyébről, mint hogy az ész által értelmezzük a modern tudósok nagy felfedezéseit, úgy a mint Lamarck, Goethe, Darwin maguk már példát nyújtottak rá.



Miben áll pontosan véve az értelmezésnek ez a munkája, mely megengedi az emberiségnek, hogy fenntartsa a philosophiát, de emellett kiküszöböli a metaphysikát?

Haeckelnek láthatólag az a törekvése, hogy a tudományos tapasztalatot és a philosophiai értelmezést mint az értelemnek alapjában véve egy és ugyanazon munkáját fogja fel. Idézi a verset, a melyben Schiller buzdítja a tudósokat és a bölcselőket, hogy a helyett hogy megosztanák, inkább egyesítsék törekvéseiket; s azt állítja, hogy a XIX. század végén ahhoz a monistikus szemponthoz tértünk vissza, a melyet Goethe, a nagy realista költő ugyanennek a századnak kezdetén ajánlott, mint az egyetlent, a mely normalis és termékeny.

Feltehetjük most a kérdést, hogy sikerült-e Haeckelnek tervét tényleg megvalósítania?

*Die Welträtsel* című munkájának első fejezetében Haeckel azokat a philosophiai módszereket tárgyalván, melyek a világrejtélyek megoldását lehetővé teszik, azt mondja, hogy ezek a módszerek egészen véve nem különböznek a tisztán tudományos kutatás módszereitől. Ezek, csak úgy mint a tudományban, a tapasztalat és a következtetés.

A tapasztalat az érzékek útján jön létre, a következtetés pedig az ész műve. Óvakodni kell attól, hogy a megismerés e két módját összetévesztjük. Érzékiség és ész az idegrendszer két egészen különböző részének functiói. Különben minthogy e két functio egyformán az ember természetében rejlik, a második gyakorlása nem kevésbé jogosult, mint az elsőé, feltéve, hogy a természet rendelkezéseinek megfelelően történik. Ha a metaphysikusok hibásak

abban, hogy az észet elkülönítik az érzékektől, a tudósok nem kevésbbé vétkeznek, a mikor azt hirdetik, hogy nincs szükségük az észre. Tévedés ezt mondani: a philosophia kora lejárt, helyét a tudomány foglalta el. Micsoda a sejtelmélet, a hő dinamikai elmélete, a fejlődés elmélete és a substantia törvénye, ha nem rationalis vagyis philosophai tanítások?

Úgy látszik, a Haeckel nyújtotta magyarázatok nem igen teszik világossá ezt az átmenetet a tudományról a philosophiára, a mely szerintre hivatva van az összes problémák megoldására. Hogy ezt az átmenetet igazolhassa, Haeckel arra hivatkozik, hogy az érzékek mellett az ész alsóbbrendű állatoknál is előfordul, mint az ember. Megállapítja, hogy az ész annyiban különbözik az érzékektől, a mennyiben székhelye az idegrendszer más részeiben van; és kérdi, hogy miért volna az észnek a természettel egyező használata kevésbbé törvényes, mint az érzékek használata? De hogyan bizonyítja mindez azt, hogy az ész nem rejt magában más értelmezési elvet, mint a tulajdonképeni tudományos következtetést és hogy a szellem, ha a dolgokat más szempontból tekinti, mint a tudós szempontjából, kétségtelenül tévedésbe esik? Hogy egy ilyen következtetést megokoljunk, ahhoz az ész tartalmáról kellene megállapítani olyasmit, a mit hiába keresünk Haeckelnél.

De meglehet, hogy az ész szabatos elmélete, bármilyen legyen is, zavarólag hatna itten. A tudományos philosophiának, a mint azt Haeckel értelmezi, bizonyos módon másvalaminek kell lennie, mint a tudománynak; következtetéseinek meg kell haladnia a pusztá tudományéit, de úgy hogy a folytonosság viszonya fűzze őket egymáshoz. Ha már most felvesszük, hogy az észben a szó szoros értelmében nincs



semmi más, mint az, a mit belőle a tudósok használnak, akkor a philosophus minden erőfeszítése ellenére semmi módon és semmilyen értelemben sem haladhatja meg a tudományt, ha csak úgy nem, hogy a helyes és igaz tudomány fölébe egy helytelen és hamis tudományt helyez. E hypothesis mellett egyedül a tudomány jogosult; és az egész philosophia nem egyéb, mint más névre keresztelt tudomány vagy valami irodalmi gyakorlat. De másrészt, ha a természetes észben más elvek is rejlenek, mint azok, a melyeket a tudomány alkalmaz, akkor le kell mondanunk arról, hogy a tudomány és a philosophia között folytonosságot állapítsunk meg; az egyik és a másik között nem fokozati, hanem lényegkülönbséget kell fölvennünk.

De talán maga a rendszer, a melyet Haeckel felépített, eredménye által bizonyítja, hogy megvan a lehetőség egy tisztán tudományos philosophia megvalósítására. Mit törődünk vele, hogy elméletben nem lehet tisztán látni, miképen alakíthatunk a tudományból olyan philosophiát, a mely tudomány is és nem is az, ha ez a philosophia fennáll és ha jellemvonásai mutatják, hogy tényleg megvan benne a tudomány bizonyossága, a nélkül hogy azt a pusztá tudományos munkából ki lehetne magyarázni?

Ez a rendszer az evolutionista monizmus. Ez nem éri be azzal, hogy eredetiséggel, mélységgel, bátorsággal vagy vakmerőséggel magáévá tegye, védelmezze, pontosabbá tegye, új esetekre kiterjeszsze a törvényeket, melyeket Newton, Lavoisier, Mayer, Darwin felfedeztek, a mi mindig csak tisztára tudományos munka s éppen úgy alá van vetve az ellenőrzésnek, javításnak, változtatásnak, mint minden tudományos elmélet. Dog-



mákká emeli az általa kifejtett formulákat, kijelenti, hogy a világfelfogást, melyet hirdet, a természet ismeretének legújabb haladása logikai szükségszerűséggel egyszer s mindenkorra reánk kényszeríti. Azt akarja, hogy ezeknek a tételeknek, melyeket a tudományból vontunk le, több mint tudományos bizonyosságuk, egyenesen metaphysikai bizonyosságuk legyen.

Az első jellemző tulajdonság, melyet alapelveinek, kettős természetében is egységes substantiájának, fejlődési törvényének tulajdonít, az abszolút meghatározottság, a merevség, az örökkévalóság. Ám a tiszta tudományos logikának semmiféle művelete sem biztosíthat örökkévalóságot a tudományoknak még legalapvetőbb elvei számára sem; mert a tudományban az alapvető elvek oly részleges törvényeknek functioi, a melyeket sohasem tekinthetünk úgy, mintha változhatatlan módon meghatároztuk volna őket.

A második tulajdonság, melyet Haeckel elveinek tulajdonít, az egyetemesség. De nem nevezheti sem tudományosnak, sem a tudományos inductióhoz hasonlónak azt az általánosítást, a melylyel az összes lehetséges lényekre kiterjeszti azokat a tulajdonságokat, melyeket a mai tudomány az általa megfigyelt lényekről állít. Az inductio, melylyel itt Haeckel él, az a minden elemzés és kritika hijján levő *inductio per enumerationem simplicem*, a melynek a tudományban semmi értéke sincsen. A lényeken, melyeket megfigyeltünk, bizonyos időtartam alatt bizonyos jellegük mutatkoztak, a melyeket „az alkat és a fejlődés egysége” szavakban foglalhatunk össze (és a melyek egyébként csak nagyon általános, nagyon különböző meghatározásokat megengedő eszméket fejeznek ki); következésképen a lét egységes és

megnyilvánulásainak összességében a fejlődés egy és ugyanazon törvényének van alávetve. Ez nem inductiv következtetés: ez a részlegesnek egyetemessé változtatása.

De legalább meghagyja-e a rendszer az egység és a fejlődés szavainak tudományos és tapasztalati értelmét? Ezt is nehéz elismernünk.

Haeckel Egysége uralkodik az aetheren és a mérhető anyagon, a nyers és az élő anyagon, a kiterjedésen és a gondolkozáson, a világon és Istenen. Az lényegében lelkes, érző, cselekvésképes, legmélyebb mélységeiben is észszerű. A mi a fejlődést illeti, Haeckel azt egyrészt tisztára mechanikainak tartja, a minek megállapítása nyilvánvalólag meghaladja a tudománynak, legalább is a mainak erejét; másrészt tudja, hogy egyes, alacsonyabb fokokra való visszaesések ellenére is a tökéletesség felé tartó haladás uralkodik benne, a mi hasonlóképen több, mint pusztá általánosítás.

Rendszerét a pantheismus kifejezés által foglalja össze<sup>1</sup> azt értve alatta, hogy Isten nem a világon kívül, hanem a világ szívében van és hogy belülről mozgatja, azt mint erő vagy energia. A dolgok rationalis értelmezése, mondja Haeckel, nem más, mint Isten és a világ egységének monistikus felfogása.

A külsőnek és a belsőnek, egy transcendens és egy immanens erőnek megkülönböztetése itt is sokkal inkább a metaphysikára, mint a tudományra emlékeztet. Végre, miután azt ígérte, hogy minden megismerhetlent az ismeretlenre, oly ismeretlenre vezet vissza, mely lényegében a megismerhetőhöz hasonlít, Haeckel egy substantia-törvényhez jut el, a melyről azt mondja,

<sup>1</sup> *Die Welträtsel*, XVI. fej.



hogyan az annál titokzatosabbnak tűnik fel előttünk, mennél mélyebbre haladunk tulajdonságainak ismeretében.

Lehetetlen tehát philosophiáját a tudomány egyszerű meghosszabbításának tekintenünk. Joggal mondhatta, hogy nemcsak az érzékeket, hanem az észet is használni fogja, hogy igazán a philosophus munkáját és nemcsak a tudósét fogja végezni. Egészen bizonyos, hogy műve ugyanannyira philosophiai, mint tudományos; de a bennerejlő philosophiai elemek szemmel láthatólag az úgynevezett dogmatikus metaphysikától vannak kölcsönvéve.

\*

Betölti-e ez a philosophia, úgy a mint előttünk áll, azt a feladatot, melyet Haeckel szánt neki és a mely abban áll, hogy megczáfolja és helyettesítse a vallást?

Hogy a vallások tökéletes és végérvényes czáfolatát adhassa, Haeckel azon fáradozik, hogy alapvető elvüket felfedje, megállapítsa. Ezt az elvet a dualismusban találja meg. A vallások mindenütt természeti erők és természetfeletti erők összeütközését, mint a radikális kettősség következményét látják. Ennek az eszmének ezerféle alkalmazását Haeckel szerint két alapvető tétel foglalja össze: Isten és a világ kettőssége, mely a czélszerűség tanításában, s az ember és a természet kettőssége, mely az emberi szabadság tanításában nyer kifejezést.

Haeckel a maga philosophiájában találja meg a szükséges eszközöket ahhoz, hogy e két tévedésnek, az összes többi tévedés szülőanyjának elejét vegye.

A theologiai világnézet kiindulópontja szerinte az a felületes analogiákból keletkezett feltevés, a mely szerint a világ valami élettelen gépezet volna.



A gépezet mérnököt kíván meg s egy olyan gépezet, mely összehasonlíthatatlanul tökéletesebb, mint az összes emberi gépek, olyan mérnököt, a ki végtelenül magasabbrendű, mint az összes emberi mérnökök.

Ez az antropomorphikus okoskodás megdől abban a pillanatban, a melyben, a mint a monismus tanítja, a világ többé nem gépezet, hanem benső mivoltában lelkes lény.

Hasonlóképen a szabad akarat csalódása is abból ered, hogy nem ismerve azokat a rejtett sugalmazásokat, melyek cselekvéseinket meghatározzák és abban a hitben, hogy magunk cselekszünk, mert nem érezzük a bennünket hajtó erőket, gondolatban elkülönítjük cselekvés-képességünket az ő gyakorlásának feltételeitől. Ily módon, önmagában tekintve úgy tűnik fel nekünk, hogy cselekvésünk nincsen előre meghatározva. Ám a monismus kimutatja, hogy a puszta cselekvés abstractio; hogy a valóságban a cselekvés egyet alkot az anyaggal melyben gyakorlásának feltételei rejlenek; és hogy következőképen minden adott cselekvés teljesen meg van határozva.

Így dőlnek össze Haeckel szerint a hagyományos vallások megingathatlannak tartott oszlopai az evolutionista monismus érintésére.

De vajjon bizonyos-e, hogy ha Haeckel a teremtés mózesi tanítását és az akaratszabadság scholastikus tanát megdöntötte, ezzel egyszersmind mindent lerombolt, a mi a vallásokat támogatja?

Haeckel nem ismer más czélszerűséget, mint a külső és transcendens finalitást, vagyis az alkotó és műve között fennálló tisztán mechanikai viszonyt. Mivel kimutatta, hogy a czélszerűség ilyen felfogása

nem alkalmazható a világra, azt hiszi, hogy mindenfajta teleológiát kiküszöbölt. Ám ezt a felfogást, melynek egyébként pusztán a neve természetfeletti, mert hiszen Istent benne a természeti lényekkel állítottuk egy sorba, nem tekinthetjük a finalitasról szóló philosophiai tanítás egyenértékű kifejezésének. Aristotelestől Hegelig a philosophia mindinkább tisztábban ismert fel egy olyan czélszerűséget, mely nem külső, hanem belső; nem mechanikai, hanem dinamikai; nem kiszámított, hanem élő, nem egyszerre és meglepetésszerűen avatkozik be a dolgok természetes rendjébe, hogy ezt felforgassa, hanem belülről ösztönzi és kelti fel az életet és a törekvést a jobb felé és a melynek maguk a természettörvények a megnyilatkozásai.

Úgyanígy a szabadságnak az az elmélete, melyet Aristotelesnél, Descartesnál, Leibniznál vagy Kantnál találunk, mit sem hasonlít ahhoz, a melynek vizsgálatára és czáfolására Haeckel szorítkozik. Ezek a philosophusok éppen azt a tanítást hirdették, a melyet Haeckel szembeállít velök, tudniillik a szabadságnak és cselekvési feltételeinek egységét a valóságos és adott akaratban; a helyett, hogy a mérnök képzeletbeli és mechanikai képénél maradtak volna, a ki külső erőket használ fel céljaira, törekvésük arra irányult, hogy minél bensőbb, dinamikai és életteljes módon fogják fel ezt az egységet.

Egyszóval a czélszerűség és a szabadság ama felfogásai, a melyeket a philosophia képviselőinél találunk, láthatólag szintén az egység tanára hajlanak. Eltérvén-e ezáltal a vallások szellemétől? S igazza lett volna-e Haeckelnek abban, hogy ez a szellem lényegében dualistikus?



Haeckel állítása inkább elméleti felfogás, mint ténymegállapítás. Számos vallás éppen az ember és az istenség eredeti egységének hypothesisén alapul. A vallás az eszköz arra, hogy ezt az egységet belevigyük az életbe és helyreállítsuk ott, a hol megszakadt. Távol attól, hogy a dualismus volna a vallás lényege, az egység az, mely a legmagasabbrendűekben az alapvető dogma és se szeri, se száma a szövegeknek, melyek erről tanuskodhatnak. A legismertebbek és legjelentősebbek egyike a stoikus sarkétel, melyet a keresztyénség is a magáévá tett: Benne élünk, mozgunk és vagyunk.

Mindazonáltal az is igaz, hogy a vallások dualismust tanítanak, Isten és a természet különválasztását, mert hiszen egybekapcsolásukra törekednek.

A kettősséget mint tényt tanítják, míg az egység számukra azt jelenti, a minnek jog szerint lennie kellene és a minnek meg kell valósulnia. Jöjjön el a te országod és legyen meg a te akaratod, miként a menyben, úgy itt a földön is! A mi ennyit jelent: szűnjék meg az a meghasonlás, a mi jelenleg a teremtményeket és az első lényt egymástól elválasztja és valósuljon meg minden létezőnek titkos egysége!

Ez a felfogás, mely szerint a tényleges kettősség fennáll a lét lényeges egysége mellett, elvileg semmi olyat sem foglal magában, a min Haeckel megütközhetnék; mert ő maga is ugyanígy fogja fel a világot és az emberi életet. Miután kifejtette, hogy a substantia alapján szükségszerűleg egy, Haeckel hozzáteszi, hogy az két létformában nyilvánul meg, a melyek egymással ellentétben állnak: ezek a mozgó aether és a tehetetlen anyag. Sőt azt tartja, hogy ez a dualismus a vallásnak észszerű alapul szolgálhatna.



E célra elég volna, mondja Haeckel, annyi, hogy az egyetemes és a mozgó aethert mint a teremtető istenséget fogjuk fel, a tehetetlen és nehézkes anyagot pedig mint a teremtetés anyagát.<sup>1</sup> Ugyanígy az alapjában véve egységes emberi természet is, Haeckel szerint, az indulat és az ész kettős formájában valósul meg, a melyek, úgy a mint adva vannak, egymással ellentétben állnak. Az igazság kutatása például az érzelem teljes kizárásával egyedül az észre tartozik. A philosophiai haladás abban áll, hogy pontosan számot adjunk magunknak az érzelem és az ész dualismusáról és hogy egészen elkülönítsük az egyiket a másiktól.

Általában véve Haeckel szellemi iránya dualistikus jellegű. Számára az egyik oldalon ott van a teljes igazság, a másik oldalon a teljes tévedés. Az emberi élet jelképe Herkules a válaszüton. Dualismus vagy monismus, immanentia vagy transcendentia, tudomány vagy vallás, ész vagy indulat, természetes vagy természetfeletti, választási szabadság vagy abszolút determinismus, mesterséges finalitas vagy radikális mechanismus, Haeckel előtt mindez alternatív formában jelenik meg, mely döntést kíván.

A tényleges dualismus tehát az a beállítás, a melyben az emberi élet Haeckel számára megjelenik. Philosophiájának az a feladata, hogy a két ellentét egyikének eltörlésével az egységet tegye helyébe.

Ha tehát Haeckel rendszere élesen szembehelyezkedik a hagyományos vallásokkal és ezeket kritikájának csapásaival megsemmisíti, a valóságban ezt az eredményt csak úgy éri el, hogy különös módon megszorítja vagy éppenséggel megváltoztatja ezeknek

<sup>1</sup> *Der Monismus als Band etc.*

a vallásoknak jelentését. Haeckel inkább a formulákat, mint a lényeket támadta és e formulákat olyan szűk és anyagias értelemben fogta fel, a melyet számos vallásos lélek visszautasítana. Ez a czáfolat tehát a valóságban nem egy elvet hagy meg, a melyek alapján a vallásos tanításokat újjászervezhetjük.

Nincs miért csodálkoznunk rajta. Haeckel nem akarhatja megsemmisíteni mindazt, a mi a vallásokat fenntartja, mert maga is azt hiszi, hogy a vallásos szükséglet, melyet ő az érzelmre vezet vissza, éppen úgy az ember természetes szükségletei közé tartozik, a minthogy az érzelm is határozott és természetes képességünk; s azt tartja, hogy ennek a szükségletnek éppen úgy okvetlenül kielégítést kell nyernie, mint a tudományos szükségletnek. Philosophiájának éppen az a feladata, hogy ezt a gyakorlati problémát megoldja. Sikerül-e ez neki?

Haeckel szerint a tudománynak, hogy a vallással szembehelyezkedhessék, nincsen egyéb dolga, mint az, hogy kiszélesítse körét és philosophiává alakuljon. A valóságban Haeckel ezt a fejlődést csak azáltal érte el, hogy a tudományra ráaggatott egy sereg fogalmat, melyeket a dogmatikus metaphysikától kölcsönzött. Ám úgy látszik, ahhoz, hogy ez a philosophia a maga részéről a vallásokat ne csak megczáfolni, hanem helyettesíteni is képes legyen, Haeckelnek hasonló módon kívülről kellett hozzásegítenie olyan gazdagodásokhoz, a melyeket ez nem tudott volna saját magától elérni.

Haeckel szereti ismételni, hogy a kinek van tudománya és művészete, annak éppen ezáltal van vallása is. És monista hitvallását Istenhez, a Jó, a Szép és az Igaz közös elvéhez intézett fohászszal fejezi be. Az



Igaz, a Jó és a Szép, ime, mondja Haeckel, az a három fenséges istenség, a melyek előtt áhítatosan térdet hajtunk. Ennek az eszménynek, e valósággal egy és hármias Istennek tiszteletére fogja a XX. század oltárait emelni.

És hogy igazolja azt, hogy philosophiájának ilyen jelentőséget tulajdonít, Goethenek, Németország legnagyobb lángelméjének tekintélyére hivatkozik. Valóban, Goethe mondotta:

Wer Wissenschaft und Kunst besitzt,  
Hat auch Religion;  
Wer jene beiden nicht besitzt,  
Der habe Religion!

De hogyan értsük ezeket a szavakat?

A művészet Goethe számára maga az eszmény, a mennyiben a valóságtól független. És ez az eszmény nem a valóság pusztá kivonata vagy visszfénye, hanem igazi alapelve. Ebbe kell kapaszkodnunk, ebből kell ihletet merítenünk, ha meg akarjuk haladni önmagunkat: *Das Vollkommene muss uns erst stimmen und uns nach und nach zu sich hinaufheben.*<sup>1</sup> A tökéletesnek — mintegy előzetes kegy kedvezéseken — először hajlandóságot kell bennünk keltenie, hogy aztán lassan-lassan magához emeljen.

Ilyképen, a mint már előbb Spinozát Darwin felé, most Goethét Spinoza felé téve Haeckel módot talál arra, hogy ne csak a philosophiai szükségleteket, hanem az emberiség tulajdonképeni vallásos és eszményi vágyakozásait is kielégítse.

De hogyan illeszkedik be ez az új toldalék a rendszer testébe? Ez az, a mit nem látunk világosan.

<sup>1</sup> Eine Reise in die Schweiz. 1797.



Haeckel megelégszik azzal, hogy azt mondja: a modern ember a létért folytatott ádáz küzdelem mellett mindenütt látja az Igaz, a Jó és a Szép nyomait. De milyen viszonyban van egymással a valóságnak ez a két oldala? És hogyan van az, hogy elég a tudományból megtanulnunk annyit, hogy a létért való küzdelem a természet alapvető törvénye s ennek alapján már következtethetjük, hogy az Igaz, a Szép és a Jó mindenütt jelen van a világban és vágyaink, törekvéseink tárgyát kell alkotniok?

Nyilvánvaló: Haeckel, hogy a vallásokat képes legyen helyettesíteni, a tapasztalati fogalmak mellé és fölé normatív fogalmakat helyezett vagy, a mi egyre megy, abszolút értéket tulajdonított az eszméletünkben subiective adott imperativusoknak. Ám egy subiectív és képzeletbeli parancs, a melyet ekképen valóságos megismeréssé és kötelességgé emelünk, semmi más, mint az, a mit kinyilatkoztatásnak hívnak. Csak azáltal, hogy rendszerébe a vallásos kinyilatkoztatásnak megfelelő idegen elvet vezet be, végezheti Haeckel azzal, hogy Goethével az igaz, a jó és a szép felé irányuló törekvést állítja elénk szabályúl.

De mi mindent nem állít vissza azzal, hogy így a philosophiába újra bevezeti a szépet, igazat és jót, mint követendő eszményeket? Vajjon a vallások Istene más-e, mint annak a módja, a hogyan ezek az igazat, a szépet és a jót képzelik? Ezek a dolgok nem merev és felszínes fogalmak, mint a háromszög vagy a gerinces állat fogalma. Az emberek összes metaphysikai és vallásos elmélkedéseit ennek a három dolognak különös természete idézte fel, a melyek nincsenek anyagilag adva, de a melyeknek fogalmát a szellem meg akarja határozni a maga végtelen tova-

haladásával, önmaga fölé való emelkedésével, egyesülni igyekezve azzal, a mit Istennek nevez.

Nehéz volna pontosan megmondani, hogy milyen erkölcsstanhoz, milyen valláshoz vezetett volna Haeckel monismusa, ha utólag és kívülről a Goethe eszményére nem irányult volna. Haeckel philosophiája, a meny nyiben arra szorítkozott, hogy a vallásokkal ellentétbe helyezkedjék, főleg a lények alapvető egységét, az egyetemes mechanizmust, a létért való küzdelem végzetszerűségét, subiectiv meggyőződéseink semmiségét, az absolut solidaritast hangsúlyozta, mely minden egyes létezőt a világegyetem egészéhez fűz. Lehet-e levezetni ezekből az elvekből bármit is, a mit szabadságnak, a személyiség értékének, humanitasnak, testvériségnek, az eszmény követésének nevezünk?

A mint a tudomány számára, a hogyan ezt Haeckel értelmezte, paradoxonszerű problema volt, hogy miképen fejlődjék philosophiává, ugyanígy ennek a philosophiának vallássá fejlődése is a rendszer elveiből annyira kevéssé sejthető átalakulás, hogy valósággal természetfelettinek tűnik fel.

Az egyetlen kielégítő magyarázat az, hogy Haeckel philosophiává emelte a tudományt avégre, hogy általa megdönthesse a vallásokat; és ezután vallássá emelte a philosophiáját, hogy azt a régiek helyébe tehesse. a cél, mint heterogen alapelv, teremtette a szükséges eszközöket.

---

### III.

## Tudományos philosophia és erkölcesztan a jelenkorban.

Haeckel rendszerében meg kell különböztetnünk az eszmét a kiviteltől. A kivitelnak eklektikus jellege van, mely nehezen állja meg helyét a kritikával szemben. Haeckel inkább csak egymás mellé helyezi, mintsem egyesíti Darwint és Spinozát, Spinozát és Goethét. Ám azok az ellenvetések, melyek a kivitel kapcsán felmerülnek, nem érintik feltétlenül magát az eszmét is. Meglehet, hogy az eklekticismus, a melyhez Haeckel menekül, éppen azokkal a nehézségekkel függ össze, a melyeket rendszerint szemben találunk magunkkal, ha valamely új eszmét közvetlenül akarunk megvalósítani.

Az eszme, a melyet Haeckel világosan felfogott és sok tudással védelmezett, a következő. Az embernek mostantól fogva igazi bizonyossága van: a tudomány. És mennél többet gondolkodik e bizonyosság jellemző vonásairól, annál világosabban belátja, hogy más bizonyosság nincsen és kétségtelenül nem is lehet. Következésképen csak magamagát csalná meg és csak ingatag épületeket emelne, ha alkotásainak egyikéhez más alapot keresne, mint a tudományt.



De amellett hogy gondolatait a dolgokhoz alkalmazza, a mi az ítélet helyességének alapja, az ember nem szándékozik lemondani és ne is mondjon le semmi olyanról sem, a mi csak lelkiismeretének, egy legyőzhetetlen és szintén a dolgok természetével összefüggő érzelemnek tanúsága szerint nemességét, felsőbbségét, önbecsülését, boldogságát alkotja.

Azt fogják mondani, hogy a tudomány közömbös marad mindezzel szemben. De csak azért, jegyzi meg Haeckel és itt tűnik ki vezető gondolata, mert a tudományban nem látnak egyebet, mint csak tudományt. De elmélkedjünk csak a tudományról, értelmezzük az ész világításában elveit, módszereit, eredményeit; egyszóval teremtsünk ugyanazokkal a képességekkel, a melyek a tudományt létrehozták, tudományos philosophiát; és az így továbbfejlesztett, így kibővített tudomány, anélkül hogy megváltoznék természetében, meg fogja adni mindazokat az elméleti ismereteket, mindazt a gyakorlati irányítást, a melyeket az egészséges szellem megkövetel és a melyeket a tisztán tapasztalati tudomány nem tudott szolgáltatni.

Ekképen a hagyományos vallások, ha ily módon helyettesítettük őket, igazán haszontalanná válnak. A jövő vallása a tudomány vallása lesz.

A kivitel tökéletlenségei valóban egyáltalán nem ártottak a Haeckel gondolatának. Általában nem azért dől meg és tűnik el valamely alapelv, mert közepesen vagy rosszul alkalmazták, mert szenvedélyesen támadták, százszor is megczáfolták; megdől azért, mert nincs benne valóságos tartalom, életerő, energia. A Haeckel eszméje azonban egyike azoknak, a melyek ma az értelmi világot kormányozzák.

Ez az eszme minden lehető kísérletet megtett

arra, hogy megvalósulásában kikerülje azokat a Haeckelnél meglevő hibákat, a melyek hitelét annyira megingatták. Elmondhatjuk-e, hogy törekvése sikerrel járt?

Az úgynevezett tudományos philosophia mai nap-ság nagyon virágzik. Azon fáradozik, hogy mindjobban s jobban megérdemelje nevét. Ám a tudományos módszer haladása abban áll, hogy mindinkább kiküszöböl minden metaphysikai vagy subiectiv adatot és kizárólag a bizonyos meghatározott értelemben vett tényre támaszkodik: a minden megfigyelő számára azonos, az obiectiv, a tudományos tényre. Következésképen a tudományos philosophia a maga részéről szintén úgy törekszik megalakulni, hogy semmi-féle metaphysikai hypothesisre se kelljen hivatkoznia. Azt szeretné, hogy a szó szoros értelmében ne legyen más alapja mint a tudomány, más szerve mint az ész, szigorúan azokra a logikai műveletekre korlátozva, a melyeket tőle a tudomány követel.

Így a tudományos philosophia, anélkül hogy lemondana arról, hogy általánosabb és mélyebb problémákat tűzzön maga elé, mint a melyekkel a tulajdonképeni tudomány foglalkozik, arra törekszik, hogy mindinkább közelebb álljon a tudományhoz; szorosan hozzá akar csatlakozni még ott is, a hol látszólag meghaladja jelentőségét.

Ennek a magatartásnak következménye, hogy a tudományos philosophia azoknál, a kik komolyan veszik követelményeit, távol tartja magát azoktól a speculativ és főleg gyakorlati problémáktól, a melyek a vallások tulajdonképeni tárgyát alkotják. Ha a vallásokat olyan tárgyú tanulmányok is érintik, mint a tudományos feltevésről vagy a physikai chemia elveiről



szólók, ez csak nagyon közvetve és nagyon kevésbé evidens módon lehetséges. Való, hogy a biológiai tudományok magokban véve látszólag közelebb állnak a vallásos és erkölcsi ügyekhez, mert a lét feltételeiről, fejlődésről, versenyről, alkalmazkodásról, társadalomról és haladásról beszélnek. De módszerük, mint minden tudományos módszer, abban áll, hogy a magasabbrendűt az alsóbbrendűre vezetik vissza. De ha elfogadjuk is, hogy a szóbanforgó fogalmaknak a természettudományokban a mi erkölcsi fogalmainkhoz hasonló gyakorlati értelmük van, ki volna hajlandó beletörődni abba, hogy az ember kizárólag alsóbbrendű lények életéhez szabja magatartását, anélkül hogy emberi lelkiismeretének megnyugtatóására és becsvágyának kielégítésére is gondolna? Ha az állati társadalom az emberi társadalom kiindulópontja, következik-e ebből, hogy egy emberi társadalom nem más és nem is lehet más, mint állati társadalom?

Ezért látjuk rendszerint azt, hogy a mikor a szaktudósok továbbmennek azoknál a philosophiai problémáknál, a melyek bizonyos tekintetben magukban a tudományos ismeretekben bennerejlenek és elérnek a szélesen összefoglaló általánosításokhoz, a melyeket a németek világnézetnek neveznek (*Weltanschauungen*) s így az erkölcsi és vallási tudatot valóban érdeklő kérdéseket érintik, lemondanak a módszeres elemzésről és deductióról. Nem tudományos formában fejtik ki nézeteiket a vallás tudományáról úgy, mint a hogy valamely általános törvényt kifejtünk, a mely megfigyelésen alapuló részleges törvényekből következik. Ehelyett alkalmi beszédekben, előszavakban, zárószavakban, szabad előadásokban ékesszólóan dicsőítik a tudomány jótéteményeit, nagyságát, szép-



ségét, a türelem, a lemondás, a kitartás, az őszinteség, a társulás, az összetartás, az emberiség önfeláldozó szeretetének erényeit, melyeket a tudomány feltételez és kifejleszt; és nagyszerű következtetést vonnak le ebből: a tudomány mindenben uralkodik. Egyedül a tudományban van meg ettől fogva a szükséges erkölcsi erő az emberi személyiség méltóságának megalapozásához és a jövőendő társadalmak szervezéséhez. A tudomány fogja megvalósítani a jövő álmát: az általános egyenlőséget és testvériséget a munka szent törvénye előtt.

Így a tudós, hogy a vallásokat helyettesíthesse, inkább élete nemességét és gondolata fennköltségét, személyisége és lángelméje varázsát nyújtja és nem ad pontos tanításokat, melyek magának a tudománynak felfedezéseiből tudományos úton levezethetők volnának.

\*

De sokan nem is ragaszkodtak a tudományos philosophia helytelenül meghatározott fogalmához, mint a tudomány és a vallás közötti átmenethez. Számosan ahelyett hogy a vallással szembeállították volna a tudományt mint egységet és mint philosophiát, azt kérdezték, vajjon nem volna-e lehetséges valamely meghatározott, a tudományos megismerés általános fogalmának megfelelő tudományt alkotni kifejezetten abból a célból, hogy ez végezze az emberi életben mindazokat a szükséges vagy hasznos functiókat, a melyeket eddig a vallás végezett.

Az a specialis tudomány, mely alkalmasnak látszott arra, hogy ilyen feltételek között kialakuljon, az erkölccstan volt s minden oldalon felhangzott a tudo-

mányos ethika dícsérete. Nemcsak lelkesedéssel fogadták az eszmét, hanem neki is álltak a megvalósítás munkájának. E munka legfigyelemreméltóbb eredményeinek egyike a solidaritas erkölcstana volt.

A solidaritas a keresztyén szeretet vagy a köztársasági testvériség fogalmával ellentétben tudományos fogalom. A solidaritas természettörvény, mint a vonzás. Ez minden emberi társadalom létének és virágzásának feltétele. Ugyanekkor és éppen e miatt a solidaritast kifejezetten vagy hallgatólag akarja is minden értelmes ember, mert hiszen nem teheti, hogy a maga létfeltételeitől függetlenül éljen.

A solidaritas tehát éppen az elmélet és gyakorlat érintkezési pontját jelzi, azt a természetes átmenetet a tényről a cselekvésre, melyet fel kellett fedeznünk, hogy a vallásokat nélkülözhessük. Az igazi emberi életnek irányító szabálya van szüksége. A míg a tudomány ezt nem tudta megadni, a kényszerűség arra hajtott, hogy az érzelemtől kérjük. Hála a solidarismusnak, a hézag végre be van töltve: van egy olyan pont, a hol a tudomány egybeesik az étellel. Az elv, a mely ezt az egybeesési pontot kifejezi, máskülönbén kielégítő. Elemezzük mindazokat a kötelességeket, a melyeket a felvilágosodott ész az emberre ró: minő az igazságosság, pártfogás, egyéni tökéletesedés, türelmesség, áldozatkészség a családdal, a hazával, a társadalommal, az emberiséggel szemben: valamennyit egyedül a solidaritas tudományos fogalma magyarázza, igazolja és határozza meg.

A solidaritas erkölcstana, hívei szerint, ugyanazt a szerepet fogja játszani, a melyet Haeckel tulajdonított a monismusnak, mint vallásnak. Egyelőre a türelmesség által, melyet hirdet és a hasonlóságok által,



melyek közte és a vallások észszerű részei között fennáll, ez az erkölcsstan összekötő szál lesz a vallás és a tudomány között. De lassanként, a mint alkalmazásaiban kialakul és az elmékben meghonosodik, arra is képes lesz, hogy a vallások helyébe lépjen; mert nemcsak hogy vállalni fogja mindazt a hasznos munkát, a melyet ezek végeztek, hanem más, kiterjedtebb és magasabb művekre is képes lesz, melyek tudományos műveltség által formált szellemeket követelnek meg.

A solidaristák azzal hízelegnek maguknak, hogy ilyenképen meghatározták azt a pontos fogalmat, a mely a tudományos erkölcsstant egyetlen és önmagában egységes valósággá teszi, nem pedig két heterogen tanítás eklektikus összeillesztésévé.

Olyan felfedezés ez, melynek fontosságát nem lehet eléggé túlozni! A modern tudomány kezdetén Descartes a megfigyelhető és egyszersmind észszerű kiterjedésben találta meg az összekötő kapcsot az anyagi világ és az értelem között. Nem lehetne hasonló összekötő kapcsot találni a tudomány világa és a cselekvés világa között? Ezt az összekötő kapcsot nyújtja a solidarismus.

Miben áll e rendszer valóságos értéke?

Azt mondják, hogy a solidaritas tudományos tény. Kétségtelen, hogy a tudomány megmutatja, mint függnek kölcsönösen egymástól lények és jelenségek nagy csoportjai. Sőt éppen abban áll feladata, hogy solidaritas-viszonyokat fedezzen fel. A hatás és ellenhatás törvénye a solidaritas törvénye. De a tudomány nem kevésbbé figyelmesen kutatja s állapítja meg a függetlenség viszonyait is.

Pascal írja: „A világ részei mind olyan szoros



összefüggésben és lánczolatban állanak egymással, hogy azt hiszem, lehetetlen az egyiket a másik és az egész nélkül megismerni." Az egyetemes solidaritásnak ez az állítása talán elméletileg igaz. De annyi biztos, hogy egy ilyen alapelv gyakorlati alkalmazása lehetetlenné tenné a tudományt. A tudomány csak akkor jöhetett létre, ha feltette, hogy a természet bizonyos részei jelentékeny mértékben függetlenek a többitől. A mit törvénynek, fajnak, testnek nevezünk, nem más, mint a solidaritás egy fajtája, a mely viszonylag állandó, vagyis viszonylag független a természet többi részétől. Kepler törvényeinek s az egyetemes vonzás törvényeinek felfedezése csak azáltal vált lehetségessé, hogy a naprendszer bizonyos értelemben önmagába zárt egészet alkotott. Newton törvényében maguk a kifejezések arra mutatnak, hogy bizonyos testek hatását másokra elhanyagolhatónak tekinthetjük. Csak az összes többi adott körülmények kiküszöbölése útján lehetett a barometer kísérletében a folyékony oszlop magasságát pusztán az atmosphaera nyomásától függővé tenni. Kétségtelen, hogy a tudomány solidaritasokat keres. De tulajdonképeni problémája abban áll, hogy megtudja, melyek azok a solidaritasok, a melyeket el kell fogadnia, s mely látszólagos vagy elgondolható solidaritasokat kell elvetnie; és csak ott fedezhet fel solidaritasokat, a hol maga a természet létesített bizonyos jelenségkapcsolatokat, melyek a többi jelenségektől szemelláthatólag függetlenek.

Nagyon önkényes dolog volna tehát a solidaritas fogalmára hivatkoznunk, anélkül hogy az ellentétes fogalmat tekintetbe vennők. A solidarista, a ki igazán a tudományt tartja vezetőjének, éppen annyira

törődik a pusztán látszólagos vagy véletlen solidaritasok felbontásával, mint a valóságos és mély solidaritasok meghatározásával. Éppen annyira fáradozik a függetlenség és autonomia, mint a solidaritas vagy kölcsönös függés viszonyainak megállapításán.

De feltéve, hogy a hamis és igazi solidaritasok e kettéválasztása megtörtént, a solidarista ezzel csak előkészítette feladatát; mert lehetetlen, hogy megálljon a természetben adott solidaritasoknál. Szükségképen akarja a jót, az igazságot, az emberek boldogságát. Visszaállítsa talán az anthropomorphismus dogmáját, a melyet Haeckel oly energikusan megczáfolt és azt mondja, hogy a természetnek az általa teremtetett solidaritasokkal éppen az a célja, hogy az emberi öntudatot kielégítse? Világos, hogy a mit a solidarista a tudománytól kölcsönvesz, az csak a pusztá keret, a solidaritas elvont formája. A solidarista fenntartja magának, hogy ebbe a keretbe azt illeszsze, a mi erkölcsi szükségleteit kielégíti. Többé-kevésbé nagy részt meg fog tartani abból, a mit a természet nyújt neki, de, a mint Descartes mondja, csak anynyiban, a mennyiben ezt az ész színvonalára emelheti.

Most azonban kitűnik, hogy a solidaristák alapelve csak látszólag egységes, a valóságban kettős. A mint ez máskor is megtörténik, egyetlen szó két gondolatot fed. Egyrészt a physikai solidaritást, az adott, az igazságossággal szemben közömbös solidaritást, a nyers tényt, melyet az embernek a maga emberi szempontjából kell megítélnie; másrészt az erkölcsi, igazságos, szabad solidaritást, azt az eszmét, melyet az ember törekvései méltó tárgyává tesz és a melyet, mint minden gondolatát, úgy valósít



meg, hogy a maga módjára felhasználja a nyers anyagot, a mit a természetben talál.

Más szóval a solidarista rendszertől nem kapjuk meg a keresett összekötő kapcsolatot a tudomány és a gyakorlat között. Ez a rendszer is eklektikus tanítások módjára köti össze aényt és az eszmét és mert közös nevet ad nekik, azt mondja, hogy a kettő egy és ugyanazon dolog.

Igaz, hogy többen ezt fogják válaszolni: Tévedés, ha az erkölcsi solidaritást mint tiszta eszmét fogjuk fel és mint ilyet, szembehelyezzük a physikai solidaritással. Mert az maga is tény, tapasztalati adat, tudományos igazság, a mely az emberi ösztönben gyökeredzik. Nem más, mint az emberi természet egyik különös, a physikaiakkal analog törvényének felfogása az eszméletben. Az emberi egyén, csak úgy mint az állatok, bizonyos lényekkel különösebb solidaritasban születik és él. A mit erkölcsi solidaritásnak nevezzünk, az csak ennek a különös solidaritásnak ismerete és elmélete.

E magyarázat megköveteli, hogy a tudatot tükörként fogjuk fel, a melynek nincs más tulajdonsága, mint hogy passiv módon visszaadja az eléje állított tárgyakat. A metaphora itt elméletté válik. De a valóságban az ember az adott solidaritasok nagy sokféleségével és változatosságával találja magát szemben. E solidaritasok között választania kell: egyeseket fel kell osztatnia, másokat meg kell tartania. S mi több, olyan solidaritasokat kell létesítenie, a melyek nyilvánvalólag nincsenek adva, például az igazságosságon, a jóságon alapuló solidaritasokat. Mire valók ezek a harczok, ezek a törekvések, ez a nemeslelkű és fáradhatatlan lelkesedés, ha csak arról van szó, hogy tudomást



vegyünk arról, a mi megvan és fenntartsuk azt, úgy a mint van? Hogy választhassunk az adott valóságok között, hogy meghaladhassuk e valóságokat, nyilván ismernünk vagy keresnünk kell az igazságnak és értéknek azt a kriteriumát, a mely nem esik össze magukkal e valóságokkal. Honnan vesszük ezt a kriteriumot?

A felelet így hangzik: az ösztönből, az eszméletből, az emberi természet erkölcsi szükségleteiből, melyek maguk szintén tények.

A kétértelműség, melyen az elmélet alapult, mostan szemmelláthatóvá válik. Elfelejtik, hogy különbség van tény és tény között. A higany felszökkenése a barometer-csőben tény, az igazságosság eszméjéről való tudatunk hasonlóképen tény. De ez a két tény igen különböző természetű. Az elsőt vissza lehet vezetni szabatosan meghatározott obiectiv elemekre, a melyeket minden egyes elmében szemmelláthatólag azonos eszmék fognak képviselni: ezeknek az elemeknek összességét nevezzük tudományos ténynek. A második tény egy idealis tárgy képzete. Kétségtelen, hogy ebben is rejlik obiectiv elem, nevezetesen bizonyos eszmének vagy inkább bizonyos érzelemnek léte a gondolkodó alanyban. De nem erről az elemről van itten szó. Ezer más érzelem él bennünk, a melyeknek nem tulajdonítjuk ugyanezt az értéket: éppen arról van szó, hogy ennek az érzelemnek biztosítsuk az elsőbbséget a többi felett. Nem az érzelemre, mint ilyenre hivatkozunk tehát, hanem a célra, a melyre törekszik: az igazságosságra, jóságra, humanitasra, idealis solidaritasra. Ám az igazságosság és a jószág nem obiectiv és tudományos tények. Közvetlen, subiectiv, még nem elemezett képzetek ezek,

egészen a tudományos tények ellentétei. Nyers fogalmak, tulajdonképen hasonlók azokhoz, melyeket a tudomány van hivatva bírálni és, ha lehet, pontos és mérhető elemekre visszavezetni. Mi több, olyan adatok, a melyeket, ha hihetünk az eszméletnek, a melyre támaszkodni igyekszünk, nem lehet tudományos tényekre visszavezetni, mert hiszen az emberi szellemnek azt a követelményét fejezik ki, hogy javítson a valóságon és a jövő tudomány nyomozásának olyan tényeket szolgáltatasson, a melyeket a mai tudomány nem tud előrelátni.

Hosszas és tudós bolyongások után azt látjuk, hogy oda jutottunk vissza, a hol Haeckel állott. Hogy az emberi természet tudományos és erkölcsi követelményeinek egyidőben eleget tehessen, Haeckel egymás mellé állította Darwint és Goethét, a *struggle for life* elvét s az Igaz, a Szép és a Jó tiszteletét; és rendszere, melyet monistikusnak nevezett, dualistikussá vált. Mások, hogy az álmodott egységet elérhessék, kigondolták a tudományosnak nevezett erkölcs-tant, mint a megismerés és a cselekvés synthesisét; de eddig nem igen értek el egyebet ezzel a formulával, minthogy két szót egymás mellé helyeztek. Vagy a tudománnyal foglalkozunk, azzal, a mely méltó e névre, vagy az ember erkölcsi szükségleteiből indulunk ki és akkor nem tudjuk ezeket a tudományhoz hozzákapcsolni. Nem elég ha nevet adunk magunknak, meg is kell azt érdemelnünk.

Úgy látszik, hogy ez a dualismus, a melybe, bármilyen erőfeszítéseket teszünk is meghaladására, szünet nélkül visszaesünk, magának a problémának természetében rejlik, a melyet magunk elé állítottunk. Haeckel kitűnően formulázta ezt a problémát:



kielégíteni a tudomány által az emberi természetnek mind gyakorlati, mind speculatív követelményeit.

A tudomány a tudományos tények összességének ismerete és szervezése. Az emberi természet szükségletei csak physikai alapjukra nézve tudományos tények, nem pedig tárgyak tekintetében, a melyről itt kizárólagosan szó van. De ha így áll a dolog, hogyan tudhatnók *a priori*, hogy a tudomány kielégítheti az embert? Nem tiltanak-e meg nekünk éppen a tudomány nevében minden anthropomorphismust, minden elméletet, a mely előre megállapított összhangot tanít az ember és dolgok között? Nem tesznek-e állandóan bizalmatlanná a tudat suggestióival, az érzelemmel, a vágygyal szemben, a melyeket, a mint mondják, semmi viszony sem fűz az obiectív valósághoz? A dualismus, a melyhez eljutnak, csak a következménye annak a dualismusnak, a melyből kiindultak, a mikor a tudomány és az emberi szükségletek összeegyeztetését tűzték ki feladatul.

A tudomány vallása, a tudományos erkölcsstan oly bírálatot tettek szükségessé, a melyet ezek a rendszerek elmulasztottak: az emberi szellem értelmi és erkölcsi szükségleteinek bírálatát. Mielőtt e szükségleteket kielégíteni próbálnánk, fel kellett vetnünk a kérdést, hogy miben állanak ezek és mit érnek. Ha be lehetne bizonyítani, hogy ezek maguk is csak tények, hogy mindaz az ideális vagy az adottnál magasabbrendű elem, a mit látszólag magukban foglalnak, csak illusio, vagyis a természettörvények értelmében ugyanerre az adottságra vezethető vissza, akkor igazán csak tények léteznének számunkra, melyeket jogunkban áll más tényekre, tudományos jellemű tényekre visszavezetnünk. Mindazt, a mi a természetfelettire,



az absolutumra, a megismerhetetlenre, az eszményre emlékeztet, ebben az esetben végérvényesen kiküszöböltük volna: a tulajdonképeni tudomány lenne számunkra mindenben a viszonylag legadaequatabb képzet; maga a tudomány volna legmagasabbrendű szükségletünk, absolutumunk, eszményünk.

---

## IV. FEJEZET.

### Psychologismus és sociologismus.

A természet és a természetes tünemények: a vallásos jelenségek vizsgálata a vallás tárgyainak vizsgálatát helyettesíti.

I. *A vallásos jelenségek pszichológiai magyarázata.* — A vallásos jelenség subjective s objective tekintve. — A vallásos érzelem történeti fejlődése. — A vallásos jelenségek magyarázata a lelki élet általános törvényeiből.

II. *A vallásos jelenségek sociológiai magyarázata.* — A sociológiai szempont előnyei. — A vallásos jelenség lényege: dogmák és szertartások. — A lélektani magyarázat elégtelensége: a vallás mint társadalmi functio.

III. *A psychologismus és a sociologismus bírálata.* — Mire törekednek e rendszerek? — Valóban tudományosak-e a magyarázatok, melyeket nyújtanak? Lehet-e az emberi ént és az emberi társadalmat mechanikai okokkal összehasonlítani? — A psychologismus képtelen arra, hogy a vallásos kötelezettség érzelmét megmagyarázza. — A sociologismus, a mint nemcsak a valóságos, hanem az eszményi társadalomra is hivatkozik.

A különböző rendszerekben, a melyeket eddig vizsgáltunk, a tudomány és vallás mint két adott dolog áll egymással szemben és az a nagy kérdés, hogy milyen mértékben és mi módon lehetséges, hogy az elme az ellentmondás elvének megsértése nélkül egymás mellett fennállani hagyja a kettőt. De

a problémának ez a fogalmazása nem az egyedüli, a mely lehetséges.

A mikor a XVII. és a XVIII. század folyamán a tudomány a matematika és a tapasztalat kettős alapjaira támaszkodva végérvényesen kialakult, felmerült a kérdés, hogy milyen magatartást tanúsítson olyan lényegiségekkel szemben, mint a természet, az élet, a lélek, a melyeket általánosan elfogadtunk adott valóságoknak, de a melyek mégis nagyon különbözők a tapasztalat és a matematikai bizonyítás tárgyaitól. Miután egyideig ingadozott, végre is egy olyan különbségre jött rá, a mely látszólag döntően eloszlatta a nehézséget. A lényegiségeknek felfogott természet, élet, lélek vizsgálata helyébe a tudomány a physikai, biológiai, psychikai tényeknek vizsgálatát helyezte, melyek a tapasztalatban adva vannak; a mi pedig az egyetemes lényegeket illeti, a melyeknek ezek a jelenségek a megnyilvánulásai, a tudomány nem akarta ismerni őket. A physika, biologia, psychologia classikus nevei fennmaradtak, de nem akarnak mást jelenteni mint: a physikai, biológiai, psychikai jelenségek tudományát. Ennek a szempontváltatásnak köszönheti a tudomány, hogy magába fogadhatott olyan valóságokat, a melyek, úgy a mint a hagyományos felfogás képzelte őket, örökre megismerhetetlennek látszottak számára.

Nem lehetséges-e a vallásra vonatkozólag hasonló szempontváltatást elgondolnunk? A míg a tudomány a vallást és tárgyait mint valami egyetlen és egyetemes lényegiséget tekinti, mindig csak illusorius magyarázatukat adhatja; mi történnék, ha a vallás helyébe a vallásos jelenségeket tennők? Végére is ezek a jelenségek az egyetlenek, a melyek nekünk



közvetlenül adva vannak. Megfigyelhetjük, elemezhetjük, osztályozhatjuk őket, mint a többi jelenséget. Kutathatjuk e jelenségeknél, úgy mint a többiekénél, hogy visszavezethetők-e kísérleti törvényekre. Ha így tekintjük a vallást, miért ne válhatnék az a tudomány tárgyává, a mint azzá vált a természet attól a naptól fogva, amelyen ez alatt a szó alatt egyszerűen a physikai jelenségek összességét értették?

De a mikor így a vallást a vallásos jelenségekre vezetjük vissza, nem szalajtjuk-e el valamely lényeges elemét? Csak az állithatna ilyesmit, a ki azt hinné, hogy a természeti jelenségeken, a physika tárgyain kívül van valami, a mi a természet szónak felel meg és bizonyos módon általunk megragadható. Valóban, ha a vallásos jelenségeket szabatosan leírhatjuk és oly pozitív törvényekre vezethetjük vissza, melyek a physika vagy a physiologia törvényeihez hasonlók, akkor a metaphysikai előítéletektől szabad elme számára a vallás és a tudomány viszonyának problémája többé nem áll fenn: az beletartozik a tudomány és a valóság viszonyának általános problémájába, a mely maga is inkább a szavakban, mint tényleg áll fenn, mert hiszen a tudomány, úgy a mint ma előttünk áll, számunkra éppen a valóság lehető legadaequatabb kifejezése.

Mivé lesznek, ha ily módon tekintjük a dolgokat, az emberi természetnek azok a parancsoló erkölcsi és vallási szükségletei, a melyek előtt végeredményben egy Comte Ágoston, egy Spencer Herbert, egy Haeckel is meghátráltak?

---

## I.

### A vallásos jelenségek lélektani magyarázata.

Ezek a szükségletek bizonyos elvekben jutnak kifejezésre, melyek öntudatunk számára evidenseknek és szükségszerűeknek tetszenek. Ilyenek a véges függése a végtelentől, a világegyetemben uralkodó erkölcsi rend, a kötelesség, az igazságos jutalmazás, a jó szükségszerű diadalának elvei. Ám a XVIII. század egyik éleselműjű philosophusa, Hume Dávid az okság elvét elemezve kimutatta, hogy bizonyos tételek, melyek látszólag mint abszolút igazságok elfogadásra kényszerítik az értelmet, a valóságban esetleg csak az eszmélő alany belső módosulásainak elvont kifejezései és értelmi kivetítései. A mikor A és B között oksági viszonyt állapítok meg, azt hiszem, hogy valamely *a priori* adott elvet alkalmaztam, a melyet az okság elvének nevezek. De ha ezt az elvet formulázni és elemezni akarom, megoldhatatlan nehézségek merülnek fel. A valóság az, hogy annak a szokásnak engedek, a melyet képzeletemben az A B egymásrakövetkezésének ismételt észrevétele teremtet. E szokás következtében valahányszor A megjelenik, várom, hogy lássam B megjelenését is. És ez a szokás az, a melyet értelmem az okság fogalmával a maga módján kifejez. Nincs más valóság

abban, a mit az okság elvének nevezek, mint az a lelki rátermettség, a melynek ez formulája. Hasonló módon bírálta már Spinoza a szabad választás érzelmét, a midőn azt a cselekvéseinket meghatározó okok ismeretének hiányára vezette vissza, a melyhez magukról e cselekvésekről való tudatunk járul hozzá.

Ezek a philosophusok azáltal, hogy így bizonyos eszméket többé nem a gondolat különálló valóságai-val, hanem az eszméletbe zárt jelenségek által magyaráztak, valóságos forradalmat, az ontológiának lélektanná való átalakulását idézték elő.

Ma is számosan vannak, a kik ezt a módszert követve igyekeznek a vallásos jelenségeket a pozitív tudományok körébe bevonni.

A problema, ha így állítjuk fel, elsősorban a tapasztalat nyújtotta vallásos jelenségek megfigyelésében és elemzésében áll, másodsorban pedig abban, hogy e jelenségek magyarázatát a lelki jelenségek általános törvényeiben keressük.

Nem lehet azt állítani, hogy már ma vannak oly teljes tanítások, a melyeket az összes szaktudósok közösen elfogadnak és a melyek végérvényesen elfoglalták helyüket a tudományban. Eme még új kutatások között nagy eltérések mutatkoznak. Ezért is inkább a módszereket, a kérdéseket, a javaslatba hozott feltevéseket érdemes vizsgálnunk, mint a végérvényesen elért eredményeket.

\*

E kutatások kiindulópontja a tények megállapítása, a mint azok magában a vallásos tudatban megjelennek. Minden előzetes eszmét, minden elméletet, minden rendszert félretéve, a mult és a jelen vallá-



sait elemezzük s a lelkiállapotokat, szokásokat, intézményeket, a melyek ezeket jellemzik, adott voltukban feltárjuk. Subiectivnek nevezhetjük a vallásos jelenségek felfogását, a melyet meghatározunk, a mikor így a vallásos tudat saját álláspontjára helyezkedünk.

A vallásos jelenség legszembeötlőbb vonása ebben az értelemben az, hogy az ember kapcsolatot lát önmaga és valamely többé-kevésbé rejtélyes felsőbbrendű lény között, a melytől bizonyos kívánságainak teljesítését várja. Ez az első meggyőződés adja meg színét és jelentőségét minden indulatának, minden tapasztalatának.

Annál, a ki csak a hitet ismeri és nem tud a mystikus érzelemről, az Istennel való egyesülés gondolkodásának, vágyódásának, cselekvésének tárgya ugyan, de nem valósult még meg, nem is valósulhat meg ebben a világban másképp, mint csak nagyon tökéletlenül. Ellenben a mystikus hívő tudata szerint az Istennel való egyesülés veleszületett az emberi lélek természetével és a lélek feladata abban áll, hogy tudatára ébredjen ennek s egész életét erre építse. Míg az egyszerű hívő az eszmétől és a cselekvéstől halad az érzelem felé, hogy az Istennel való egyesülésre törekedhessék, a mystikus magából ebből az egyesülésből indul ki s azt tartja, hogy ez az, a mi először érzelmeit, aztán eszméit és cselekedeteit is meghatározza.

Az Istennel való egyesülés, melyet a mystikus már e földi életben élvez, abban a külön állapotban valósul meg teljesen, a melyet önkívületnek, extasisnak nevezünk. A lélek most érzi, hogy kifejezetten Istenben és Isten által él. Nem mintha megsemmi-

sülni érezné magát. A nagy mystikusok tanítása szerint ellenkezőleg úgy érzi, hogy létezik, e szó legteljesebb értelmében. Élete annál intensívebb, mennél bensőbb egységet alkot minden élet eredő forrásával.

Így állnak előttünk a vallásos jelenségek, ha magának a vallásos tudatnak szempontjából figyeljük meg őket. Kétségtelenül nagyon nehéz volna, sőt lehetetlennek látszanék amaz állítások értékét vitatni, a melyek e jelenségekben foglaltatnak, ha csak ebből a tisztán intuitív szempontból tekinthetnők ezeket. Hogyan bizonyítsuk be annak, a ki szabadnak érzi magát, hogy nem érzi szabadnak magát? Hogyan vonjuk kétségbe valakinek a jogát ahhoz a kijelentéshez, hogy Istennel egynek érzi magát?

Hume, hogy az értelem önkéntes ítéletét megbírálhassa, a mint láttuk, a lelki jelenség megfigyelésére egy más módot talált, mint a subiectív intuitiót. Kívülről, obiective figyeli meg a jelenséget; s kérdi, hogy az, a mit az ember létezőnek hisz, valóban fennáll-e, hogy az a tárgy, melyet érzelme okának képzel, megvan-e függetlenül létének bennünk élő érzelmétől, vagy pedig ez a tárgy csak magának a lelki jelenségnek fordítása és vetítése a képzeletben. Csak ha így, nem pusztán a vallásos tudat subiectív szempontjából, hanem külsőleg és obiective is tanulmányozza a vallásos jelenségeket, akkor remélheti a psychologus, hogy kivetközteti ezeket természetfeletti külszínükből és a tudomány törvényei alá rendelheti őket.

Ilyen értelemben a psychologus úgy látja, hogy a vallásos jelenségek összessége három lényeges kategoriára vezethető vissza: vallásos meggyőződésekre, tulajdonképeni érzelmekre és szertartásokra.



A vallásos meggyőződéses bizonyos tárgyakkal, az ember számára külső valóságoknak képzetek. Kívülről nézve úgy látszik, hogy szoros kapcsolatban vannak annak a kornak eszméivel, ismereteivel, értelmi és erkölcsi körülményeivel, a melyben keletkeznek, valamint az egyének tulajdon nézeteivel és vágyaival, a kik e meggyőződéseket vallják. Általában az ember isteneit a saját képére formálja, a mint ezt már a régi görög philosophus, Xenophanes megfigyelte. Szent Teréz hallja, a mint az Úr közli vele, mit mondjon az ő nevében a mezítlábas karmelita barátoknak. Ám az a négy egészen különleges intelem, a melynek átadásával Isten megbizsa, túlságosan pontosan felel meg Szent Teréz saját törekvéseinek, semhogy az a benyomás ne támadna bennünk, hogy Isten itt csak az ő saját lelkiismeretének visszhangja volt.

A vallásos érzélem tanulmányozása, ha azt megkülönböztetjük a hittől, egy sereg problémát vet fel. Melyek ennek az érzélemnek az elemei? Megtaláljuk benne: a félelmet, a szeretetet, a boldogság vágyát, a törekvést a többi emberrel való egyesülésre. Ezek az elemek különben nagyon különböző arányokban keverednek és ezer színárnyalatot vesznek fel azon meggyőzések szerint, a melyekhez kapcsolódnak.

A belső vallásos élet tetőpontja az extasis vagy az Istennel való közvetlen egyesülés érzelme. Kívülről nézve, ez az állapot: *először* a figyelem koncentrációja egyetlenegy eszmére vagy eszmék meghatározott csoportjára, *másodszor* az elragadtatás, vagyis a személyiség megsemmisülése vagy átalakulása. Ezzel egyidőben az idegrendszer rendellenes állapotban van, melyet az érzéki élet és a mozgás többé-kevésbé teljes megszűnése jellemez. Az extasis különben nem



elszigetelt jelenség, hanem a tetőpontja az izgalom egy periodusának, a mely depressziós periodusokkal váltakozik. Az intensív vallásos érzelem ilyenképen többé-kevésbé szabályos rhythmusnak van alávetve. Isten közeledik, aztán eltávolodik; az elragadtatás állapotait elernyedés követi és fordítva. S megfigyelték, hogy ezek a jelenségek egybeesnek az ideges izgalom és depressio állapotaival.

A szertartások, melyek a vallás harmadik elemét alkotják, olyan jelenségeknek mutatkoznak, a melyek az ember által megvalósíthatók és a melyekben úgynevezett természetfeletti erő rejlik, tudniillik az a tulajdonságuk, hogy ismeretlen és megismerhetetlen módon más, az ember közvetlen hatásköre alá nem tartozó jelenségek okai lesznek.

A mystikusoknál a szertartás nem eszköz, hanem következmény. Kiindulópontja egy bizonyos lelkiállapotban rejlik. Ez az állapot, melyet a mindenható istenséggel való egyesülésnek érzünk, nemcsak más lelki jelenségeket szül és határoz meg, mint a szenvedélyeknek és a jellemnek változását, hanem physikai jelenségeket, gyakorlati cselekvéseket is.

Általában a vallásos szertartás a physikai és az erkölcsi s az erkölcsi és a physikai között fennálló oksági viszonyt fejezi ki, azt a viszonyt, melynek mikéntje számunkra hozzáférhetetlen marad.

Ilyenfajta az eredmények, melyekhez eljutunk, ha a vallásos jelenségeket obiectív szempontból vizsgáljuk. Ugyanerről az álláspontról megkísérrelhetjük a vallásos érzület történeti fejlődését is feltárni.<sup>1</sup>

Azt találjuk például, hogy a kiindulópont a féle-

<sup>1</sup> Th. Ribot *La psychologie des sentiments*.

lem és a képzelet túlnyomó ereje, a minék folytán az isteni lényeket főleg hatalmasoknak és félelmeteseknek fogjuk fel. Aztán lassanként a szeretet és az öröm fejlődnek ki s jutnak túlsúlyra s ugyanekkor az értelem és az ész a képzelet működését szabályozza. Az istenség egyetlen s egyszersmind szeretetreméltó és jó lesz: vallás, metaphysika és erkölcs gazdag és harmonikus egészsze egyesül. Ez a vallásos fejlődés tetőpontja. Végre egy harmadik fejlődési fokon az értelmi elem válik uralkodóvá, az egyensúly megbomlik, a vallás mindinkább háttérbe szorul a tudomány mellett, melyet éppen azért alkotunk, hogy kielégítse az értelem követeléseit.

\*

Abban a mértékben, a melyben a vallásos tények obiectiv megfigyelése és elemzése szélességben és mélységben kiterjed, láthatólag ahhoz az immanens lélektani magyarázathoz vezet, a melyre a positiv psychologus törekszik.

A kérdés, mely előtte felmerül, arra vonatkozik, vajjon úgy kell-e a vallásos tényeket megmagyaráznia, a mint a hívő tudata akarja, t. i. természetfeletti és titokzatos beavatkozások által, vagy pedig az emberi természet törvényei elegendők arra, hogy számot adjanak róluk.

De bármilyen jelenséget vizsgáljunk, ha egyszer szigorúan obiectiv és adott tartalmára vissza vezettük, ha pontos különbséget tettünk a tény között, a melyhez a tudománynak ragaszkodnia kell és a képzelet között, a mely ezt a tényt a hívő subiectiv tudatában megjeleníti, akkor a psychologismusnak nevezhető rendszer szerint azt találjuk, hogy a jelenség



semmi olyat sem foglal magában, a mit ne lehetne a közönséges lélektan törvényeivel megmagyarázni.

Az érzelmek, a melyekre a vallásos érzelem visszavezethető, a félelem, a vonzalom, az egoismus, az összetartozás, az ember természetes érzelmei. Az az egyirányúság és elragadtatás, a melyek az extasist jellemzik, maga a rhythmus, melynek ezek részei, csak azoknak a vonásoknak túlzásai, a melyek a lelki indulatok általános tulajdonságai. A szenvedély saját-sága, hogy egy tárgyra összpontosítja a lélek összes energiáit. És az izgalom és a depressio váltakozása magának az affectiv életnek törvénye. Mystikus megnyilvánulásokkal analog vagy majdnem hozzájuk hasonló jelenségek gyakorta megfigyelhetők bizonyos ideges állapotoknál. A vallásos megszálltság, Isten, a Szűz Mária vagy az ördög befolyásának érzése, a lelkiismereti kétség örülete, a szentségtörés rögeszméje, a lelkiismeretfurdalás és a kiengesztelés maníája meghatározott hysterikus állapotok természetes kísérő jelenségei és hű kórjelei.

Az értelmi és képzeleti jelenségek: a meggyőződések, eszmék, látomások, kinyilatkoztatások hasonlóképen megmagyarázhatók az alany egyszerű lelki változásaiból, anélkül hogy szükséges volna bármi-féle transcendens valóságot is felvennünk, a melynek ezek következményei és képzetei volnának.

A transcendens magyarázatok forrása az egyén tudatlanságában rejlik, a melyet a hagyomány és a szokás által vezetett képzelet pótolni akar. Az előtt, a ki a vérmérsékletről, a szerzett fogalmakról, a személyes tapasztalatról és az egyén körülményeiről elegendő tudással rendelkezik, ennek az alannak e meggyőződései, a kinyilatkoztatások s a látomások,



melyek eszméletében fellépnek, mi olyat sem rejtenek magukban, a mi új és csodálatos volna. Pusztán emlékezetéből meríti az ember tudtán kívül mindazokat a tárgyakat, a melyek előtte természetfelettinek tünnek fel. Mikor Isten Szent Terézhez szól, azt mondja neki, a mit ez öntudatlanul maga mondat vele. Vágyaink, félelmeink, vonzalmaink, ismereteink, tudatlanságunk, szokásaink, indulataink, szenvedélyeink, szükségleteink, törekvéseink teszik a substantiáját ama lényeknek, a melyeket fentről lehozunk, hogy világosságot és segítséget nyujtsanak nekünk. Kifelé vetitjük magunkat mint erősebb, nagyobb, jobb lényeket, hogy e másik magunkkal egyesülve erőnket növeljük. Isten ez az én, mint tárgy. A művelet, mely létrehozza, öntudatlan. Az én tehát nem ismeri fel magát teremtésében; és ha az idegrendszer rendellenes állapota bizonyos fokú exaltatiót is idéz elő nála, akkor ez a teremtés számára nemcsak a hit, hanem hallucinációk, látomások és sejtelmek tárgyává válik, a mint ezzé válnak bizonyos feltételek között észrevételeink maradványai.

Hasonlóképen ahhoz sem kell valamely természetfeletti beavatkozásra hivatkoznunk, hogy az érzelem, a hit és a szertartások kölcsönös egymásrahatását megmagyarázzuk.

Elfogadhatjuk azt a nézetet, hogy az érzelem az egyetlen alapvető jelenség s az eszmék csak ennek értelmi fordításai. Igen elterjedt ma az az elmélet, mely az értelem szerepét arra korlátozza, hogy ez képzetekké változtatja az önmagukban elgondolhatatlan érzelmeket, melyek eszméletünkben fellépnek. Gondolni valami dolgot annyi, mint megmagyarázni azt, vagyis egy okra, mintára, célra vonatkoztatni,

melynek fogalma előre megvolt bennünk. Értelmünk tehát, hogy megmagyarázhassa magának érzelmeinket, ekkép valamely megfelelő elvet keres, a melyet már régebből ismer. Minthogy a legközvetlenebbül saját tevékenységünket ismerjük, először egy, a mi tevékenységünknek megfelelő okot tételez fel. Később, abban a mértékben a mint több dolgot ismerünk meg, kíváncsian kutat emlékezetünk kincsei között, hogy olyan tárgyakat és okokat találjon, a melyek a bennünk élő érzelmeknek a lehető legjobban megfelelnek.

Ha azt tartjuk, hogy a vallásos dolgokban inkább az eszmék határozzák meg az érzelmeket, akkor nem szükséges Pascallal isteni kegyre hivatkoznunk ahhoz, hogy egy az értelem által felismert igazság a szívbe is behatoljon. Az emberi érzelem nem idegen az értelem számára, csak annyiban emberi, a mennyiben már legszerényebb formáiban is része van az értelemben és az eszmében. Az a törekvés, hogy az ember érzelmeire és magatartására eszmékkel és észszel hassunk, ez az, a mit philosophiának neveznek. Magának az ész szónak a közönséges nyelvhasználatban egyszerre elméleti és gyakorlati értéke van. Ki is állithatná, hogy minden philosophia, minden bizalom az eszme, az ész hatóerejében csak iskolai előítélet? Mindennap tapasztaljuk, hogy egy eszme, egy tanítás, egy rendszer formálja érzelmeinket, indulatainkat, szenvedélyeinket. Nem közismert történeti tény-e, hogy Rousseau tanításának hatása alatt számosan másképp éreztek, másképp szerettek? Nem irodalmiak-e jórészt érzelmeink? A suggestio tapasztalt esetei mutatják, milyen fokig válhatnak az eszmék erőkké.

És ha a szertartásokban látjuk az első jelensé-



get, akkor nem szükséges az ilyen gyakorlatokban belülről természetfeletti erőre hivatkoznunk, hogy levezessük belőlük az érzelmeket és meggyőződéseket: elég tekintetbe vennünk a cselekedetek természetes befolyását a gondolatokra, a mire Pascal annyi erővel mutatott rá híres szavában: „Vegyetek szentelt vizet, mondassatok miséket, ez egész természetesen hívőkké fog tenni és elbutit titeket.“<sup>1</sup>

Vége az a szabályos fejlődés, a melyet a vallásos jelenség az idők folyamán mutat, ha alakulásának egészében tekintjük, önmagában bizonyíték arra, hogy nem természetfeletti befolyások megnyilvánulásával van itten dolgunk. A fejlődés egy általános, a természet történetét irányító törvényének felfedezése a világegyetem teremtésére és fenntartására vonatkozó theologiai tanítások kiküszöbölését jelentette. Hasonló következtetést kell a vallásra nézve levonnunk, ha fejlődése olyan természetű, hogy minden új momentuma szükségszerűleg és törvényszerűséggel hozzákapszolódik az előzőhöz. És a vallásos fejlődés képe pontosan ugyanazt tárja elénk, a mit a psychologusoknak már sikerült vázlatosan kifejteni. Összefoglalólag ezt mondhatjuk: a vallásos jelenségek természetfeletti és titokzatos okának hypothesisét, a melyet a vallásos hit látszólag követel, kétségtelenül fenn kellene legalább ideiglenesen tartanunk, ha a lélektani módszer alkalmazása a vallásos jelenségek értelmezésében valamely magyarázatnélküli maradékot hagyott volna hátra. De bár nyilvánvaló, hogy ilyen területen nem hizeleghetünk magunknak azzal, hogy

<sup>1</sup> Prenez de l'eau bénite, faites dire des messes; naturellement même, cela vous fera croire et vous abêtira.



mindent ismerünk és mindent megértünk, ugyanúgy állunk a vallásos jelenségek ismeretével, mint a fizikai jelenségekével: eleget tudunk ahhoz, hogy a tudományos módszert a jelenségek keletkezésmódjára alkalmazhatónak tekintsük. A valóság semmi olyat nem fog nyújtani, a mit elveink segítségével meg ne lehetne magyarázni. Csak ismeretlen van előttünk, nem pedig megismerhetetlen: megmagyarázatlan, de nem megmagyarázhatatlan. Mert mi az emberi lélek általános törvényeinek segítségével lélektanilag magyarázzuk a vallásos jelenség legmélyebb lényegét; és ezt a lényegét szükségszerűleg feltaláljuk minden vallásos jelenségben, bármilyen legyen is az.

---

## II.

### A vallásos jelenségek sociologiai magyarázata.

Ilyen módon akarják egyes psychologusok pusztán a physiológiára támaszkodó lélektanban megtalálni a szükséges eszközöket, a melyekkel a vallásos jelenség összes vonásait kezdettől végig maradék nélkül megmagyarázhatják. Vajjon sikerrel jár-e törekvésük? Ez az, a mit kétségbe szoktak vonni annak a szomszéd tudománynak képviselői, a mely szintén az emberi tények positiv tanulmányozására irányul, de ezeket a tényeket más szempontból nézi: a sociologusok.

Szerintük a psychologia csak azáltal lesz alkalmazható a vallásra, hogy szegényebbé teszi, megcsonkítja s tulajdonképeni lényeges elemétől megfosztja ezt. A psychologusok a vallásos jelenség subjectiv oldalához ragaszkodnak s a mysticismusban szeretik a vallásos élet megnyilvánulásának jellemző formáját látni. Ám a sociologia kitűnő képviselői szerint<sup>1</sup> a belső vallás csak a társadalmi vallásnak többé-kevésbbé határozatlan és hűtlen visszhangja az egyéni öntudatokban. A mystikus a szenvedély vagy az elmélkedés embere, a ki a vallást tulajdon életéhez vagy philosophiájához alkalmazza. Nem származtatott, meg-

<sup>1</sup> *L'Année sociologique*, szerkeszti Durkheim Emil.

változtatott, subiectiv és határozatlan formáiban kell a vallást vizsgálnunk, ha igazán meg akarjuk alapozni tudományát, hanem eredeti, általános és obiectiv, concret valóságában. Nem az álmodozókat, a kivételes lényeket, a betegeket, a philosophusokat, az eretnekeket kell megkérdeznünk, hanem az orthodoxokat, annak az élő, cselekvő vallásnak képviselőit, mely a nemzetek és egyének sorsának mindig lényeges és fontos tényezője volt és az is marad.

Ha ilyen értelemben tanulmányozzuk nem a vallásos érzelmet, hanem magukat a vallásokat, akkor azt találjuk, hogy lényeges fogalmaik közé tartozik a kötelező, a tiltott, a szentesített fogalma. Minden vallás erkölcsi hatalom, mely kényszerrel gyakorol az egyénre, mely uralkodik felette és természetétől idegen cselekvésekre vagy megtartóztatásokra kötelezi. Hogyan adhatna számot a lélektan a vallásos jelenségekről, a mikor csak az egyéni természet áll rendelkezésére? A fennálló hivatalos vallások képviselői, a kiknek igazán van érzékük az iránt, hogy miben áll a vallás, joggal tiltakoznak a psychologusok állítólagos magyarázatai ellen. Ezek a magyarázatok nem egyebek, mint a kérdés ismeretének hiányából származó sophismák. A vallásban azt tekintik, a mi nem maga a tulajdonképeni vallás s elmennek a mellett, a mit éppen meg kell magyarázniok. És így a valóságban, miután a psychologus elvégezte munkáját, továbbra is fennállnak mindazok a tényezők, a melyek a vallást természetfeletti, a tudomány adataira visszavezethetetlen intézménynek tüntetik fel. S a philosophusoknak igazuk van, amikor a psychologismussal szemben fenn tartják a kötelező és a tiltott elvét, Kant kategorikus imperativusát s ennek transcendentalis eredetét. Mert



a kanti tanítás negatív részében nagyon helyesen ítéli el a tévedést, mely abban áll, hogy a kötelesség eszméje, mint valami illusio az egyéni öntudat törvényeinek puszta játékából megmagyarázható.

A vallás visszavezetése a tudományra, a mire a physikai tudományok képtelenek, magának a psychológiának erőit is meghaladja; s kétségbeesve le kellene tennünk róla, ha a psychologia felett nem állna egy legmagasabb tudomány, a mely előtt a dolgok mysteriuma végérvényesen eloszlik: a sociologia.

\*

A lélektan, hogy kiküszöbölhesse a transcendentális okokat és megmagyarázhassa az összes jelenségeket az egyszerű természettörvények által, átment a szükséges változásokon. A subiectiv megfigyelés helyébe, mely csak a magyarázatra váró jelenségeket nyújtja, az obiectiv megfigyelést hozta be. Feladatul tűzte ki magának, hogy a lelki jelenségeket kívülről tanulmányozza, úgy a mint a physikus vizsgálja a physikai jelenségeket.

Ám ezt a feltételt könnyebb kitűzni, mint megvalósítani, főleg a mikor vallásos jelenségekről van szó. Tudvalevő, hogy a mystikus élenken tiltakozik e módszer ellen, a melynek alkalmazhatóságát szerinte a vallásos kérdések egyenesen kizárják. A mystikus jelenség tapasztalat és pedig olyan tapasztalat, melyet lehetetlen kifejezni fogalmakkal és szavakkal. Senki sem ismeri ezt a tapasztalatot, ha saját maga nem ment át rajta. Egy ilyen jelenséget nem lehet kívülről tanulmányozni. Mindazok a külső jelek, a melyekből fogalmat akarunk alkotni róla, képtelenek arra, hogy kifejezésre juttassák.

Bármily nagy legyen is a mystikus ellenvetésének értéke, bizonyos, hogy egy pusztán külső megfigyelés gondolata a lélektanban éppen nem világos, főleg a mióta a psychologusok az eszmélet alapvető tényeként a synthetikus lelki activitást tették az egymáson kívül álló tudatjelenségek vagy tudatállapotok helyébe, a melyeket az associationista lélektan ismert. S ezáltal a tudományos determinismusnak, a melyet az associationista elmélet felállítása szolgált, lélektani alkalmazása újra önkényessé, határozatlanná és bizonytalanná vált.

A sociológiát nem érintik ezek a nehézségek. Olyan oldalukról tekinti a tényeket, a mely lehetővé teszi egy szigorúan obiectiv és determinista módszer alkalmazását. Valóban, a társadalmi jelenségekben a látható és obiective megragadható elem nemcsak egyszerű kísérő jelenség, többé-kevésbbé hű jelképe a valóságnak, a melyet el kell érünk: ez maga a valóság vagy pedig pontosan meghatározható módon van vele összekapcsolva. Az a valóság, a melyet valamely egyén lelkének nevezünk, bármit tegyünk is, mindig különbözni fog a jelenségektől, melyek útján megnyilvánul. De egy társadalom lelke csak metaphora, melynek jelentése nem haladja meg a külső és látható társadalmi tények összességét. A sociologia, minthogy így csak olyan valóságokkal van dolga, a melyek megjelenési formáikkal egyet alkotnak, lehetővé teszi azt a pontos és szigorú obiectivitást, a melyet a lélektan talán még sokáig nem fog tudni elérni.

Világos egyszersmind, hogy a sociologia hatásköre sokkal kiterjedtebb is. Kétségtelen, hogy mindazokat a jellemvonásokat, a melyek az emberiség társas életében



megnyilvánulnak, valóság vagy lehetőség formájában az egyéneknél is meg kell találunk. De az, a mi ezeknél talán csak határozatlan és megkülönböztethetetlen lehetőség, a társadalmakban kialakul, tevékenynyé válik, fejlődik és fontos jelenségekben nyilvánul meg. Az emberi természet hihetetlen gazdagsága, csodálatos alkalmazkodóképessége, minden irányban feltűnő termékenység csak a külső és collectiv életben látható, csak itt van igazi léte.

Pontosan meghatározott tárgyának köszönheti a sociologia, hogy sokkal inkább képes az emberi tényeket a tudományos determinismus alá rendelni, mint a lélektan. A metaphysikusok, hogy a tényeket törvényekre vezethessék vissza, nem hiába képzeltek e tények mögött lényegiségeket, a melyek a tények felett uralkodnak. Milyen biztosítékunk van arra nézve, hogy a tények fennmaradnak, egymásba kapcsolódnak, rendszereket alkotnak, ha nincs közös elv, mely alapjukul szolgál?

Az ontologismus nem volt más, mint fictiv értelmezése a jelenségek amaz egymásra való visszavezethetőségének, a melyet a tudomány megkövetel. Fogalmak ranglétrájával fejezte ki ennek a visszavezetésnek feltételezett mozzanatait. Ezt nem lehet minden további szó nélkül egyszerűen kiküszöbölni: helyettesítenünk kell egy olyan módszerrel, a mely a tapasztalat útján viszi keresztül azt a rendszerezést, a mit az előbbi többé-kevésbbé *apriori* épített fel. Ám a psychologismus nem ismeri az összetartozásnak és a rendszerezésnek ezt a tapasztalati alapelvét, a mely szükséges ahhoz, hogy a jelenségek determinismusát biztosítsuk. A lélek, a tudatos vagy tudatalatti én zavaros fogalmak, a melyek alig alapoznak meg



egyebet, mint a substantia és accidens határozatlan viszonyát. Ezzel szemben valamely adott társadalom pontosan meghatározott tény és a determinismus, mely e társadalomhoz úgy fűzi hozzá az összes tényeket, a melyekből ez összetevődik, mint a feltételezetthez a feltételeket, nem kevésbbé tudományos, mint az a determinismus, a melyik egy az anyagi világban adott rendszernek, például a naprendszernek jelenségeit kapcsolja össze egymással. A sociologia, bár megfigyelésen alapuló tudomány, a megfigyelést meghaladni is képes. A történelem között, a melyre támaszkodik és az ontologia között, a melytől létjogosultságát nyeri, átmeneti állást foglal el s ebben hasonlít minden befejezett tudományhoz, a melyhez az önmagukban csak anyagként szereplő tényeken kívül egy olyan alapelv is tartozik, mely ezeknek a tényeknek rendszerezését igazolja és irányítja.

A sociológiától kell tehát várnunk a vallásos tényeknek, a mint általában minden emberi ténynek tökéletes magyarázatát vagy tudományos feloldását.

\*

Abból, hogy a sociológiát mint tudományt határoztuk meg, következik, hogy tanulmányának tárgyául nem a vallást, hanem a vallásos jelenségeket tűzi ki s nem is ejelenségek zűrzavaros összevisszaságát, hanem ama különböző osztályokat, melyekbe megnyilvánulásait sorolhatjuk. Mint minden tudomány, úgy ez is a részekről az egész felé, az elemzéstől a synthesis felé halad. Még alig hogy kialakult és így biztosabb részletes tanulmányaiban, monographiáiban, történeti kutatásaiban, mint elméleteiben és áttekintéseiben. De minthogy a vallások néhány legjellemzőbb ténye-

zójét, így a szentség, az áldozat, a szertartás, a dogma, a mythos fogalmait a sociologia olyan tökéletesen elemezte, a mint csak lehetséges, már most is képes arra, hogy megjelölje az irányt, melyet követnünk kell, ha tudományos érvényességű eredményeket akarunk elérni.

A sociologia mindenekelőtt azt hiszi, hogy messzeterjedő vizsgálatai, történeti tanulmányai, összehasonlításai és elemzései által biztosan meghatározhatja a vallásos jelenségek valódi lényegét. Ez a lényeg az, a mi minden vallásos megnyilvánulásban feltalálható, a mit az elemzés bennük felfed, mint a legelső elemet, a melytől a többiek mind létüket és jellemző vonásaikat kölcsönzik.

Már most elsőrangú sociologusok munkáiból következik, hogy ez az első elem nem az, a mit a vallásos érzelemnek szoktak nevezni s a mi gyakran hiányzik, vagy ott, a hol megvan, másodlagos jelenségek igen bonyolult és esetleges összességének mutatkozik. Nem is a vallásos meggyőződés, ha tárgyát tekintjük. Sem Isten, sem a természetfeletti mint substantialis valóságok nem lényeges elemei a vallásnak, mert gyakran hiányzanak ott, a hol a vallásos jelenség kétségtelenül szerepel.

A mi minden vallásos megnyilvánulásban változtathatatlanul feltalálható, az kizárólag a dogmák és a szertartások: a dogmák, vagyis az a szent kötelezettség, hogy bizonyos meghatározott meggyőződéseket valljunk; a szertartások, vagyis hasonlóképen kötelező gyakorlatok összessége, a melyek e meggyőzések tárgyaira vonatkoznak.

A lényeges itten a szentségnek az a fogalma, mely bizonyos tárgyakhoz tapad és bizonyos tilal-



makat vagy rendelkezéseket von maga után. A szentnek tartott dolog erő, melynek kikerülhetetlen gyászos vagy üdvös hatása van, aszerint hogy megsértjük vagy tiszteletben tartjuk-e. Ebből a fogalomból születnek a dogmák és a mythosok, vagyis a szent dolgok természetére és tulajdonságaira vonatkozó elméletek és történetek. Ugyanebből a fogalomból következnek a szertartások, vagyis azok a gyakorlatok, a melyek az ellenséges erők leküzdésére és a jótévő erők megnyerésére vannak hivatva.

Ezek a dogmák és ezek a szertartások az okai az érzelmenek és a hitnek, a melyek lelkünket áthatják. A tárgy szentsége s a tekintély, mely ezzel jár, olyan érvek a hit mellett, a melyek előtt az értelem természetsszerűleg meghajlik. És az indulatok, törekvések, cselekvések, eszmék összessége, a melyet a szent tárgygyal való érintkezés felkelt, kifejleszti és meghatározza azt a mélyreható és látszólag különleges fajtájú érzelmet, a melyet vallásos érzelmenek neveznek.

A valóság éppen úgy nem ismer semmi különleges vallásos érzelmet, a mint nem tud különleges vallásos meggyőződésről. Érzelem és meggyőződés önmagukban a vallásos és a mindennapi életben azonosak. Csak éppen másképen vannak meghatározva. Azok a vallásos életben külön formát kapnak: a kötelezettséget, a mi annak következménye, hogy a tárgynak szent jelleget tulajdonítunk. Ez az eszme minden oldalról áthatja a hívő meggyőződését és érzelmeit. Kötelessége, hogy higgyen; és hitének tárgya éppen az a kötelezettség, hogy a szent dolognak az őt megillető tiszteletet megadja. Érzelme a félelemnek és a szeretetnek keveréke, a mihez valami sérthetetlennek fogalma és azok



a benyomások járulnak, a melyeket a lélekben a kötelező szertartások gyakorlása kelt fel. Ezek a jámborság, az áhítat, a lelkiismereti kétség, az imádás, vagy a kegyelem állapota vagy az elragadtatás. Mindezekben a lelki jelenségekben egyedül a forma a vallásos elem s nem a tartalom. Vallásos érzelmek és vallásos meggyőződések nem egyebek, mint közönséges érzelmek és közönséges meggyőződések, a melyeket a szentség vagy a kötelezettség eszméi kívülről módosítanak.

Ha így áll a dolog, akkor tisztán látjuk, miért nem sikerülhet a lélektannak a lelki élet általános törvényeiben a vallás összes elemeinek maradéknélküli magyarázatát megtalálnia.

Vegyük például a kötelezettség fogalmát, a melynek uralkodó fontosságát a sociologia elemzései felderítették. A psychologus szerint ez a fogalom visszavezethető: *először* egy abstractióra, a melynek értelmében az emberi tevékenységnek bizonyos tárgyakra irányuló természetes és szükségszerű hajlandóságát puszta formájában tekintjük, vagyis úgy a cselekvő alanytól, mint a cselekvés tárgyától elszigeteljük; *másodszor* ennek az abstractionnak a kategoriák segítségével és a gyakorlati cselekvés érdekében való kidolgozására az értelem által. Ebből következik, hogy a kötelezettség csak illusio.

Am Kant nagyon helyesen visszaállította az erkölcsi kötelezettség különleges jellegét és psychologia-felteti eredetét. Olyan valósággal van itt dolgunk, a mely ha nem magyarázható is meg a lélektan segítségével, azért nem illusio, hanem a dolgoknak egy oly rendjére vonatkozik, mely az egyéni öntudatnál magasabbrendű. A mit Kant a fogalmak elemzése által mutatott ki, azt a sociologia tényekkel bizonyítja.

Nemcsak hogy a kötelezettség minden vallásnak állandó, alapvető jelensége; de mindenütt, a hol a fennálló vallásokat és nem a philosophusok vagy az álmodozók mesterséges compromissumait vagy képzelődéseit tekintjük, idegenül vagy egyenesen ellenségként áll az egyén természetes hajlamaival szemben. Nincsen olyan balgaság, a melyet a vallások ne emeltek volna kötelességgé; és a legelőkelőbbek és legüdvösebbek sem hagynak fel azzal, hogy olyan szabályok alá hajtsák az egyént, a melyeket ez önmagától nem követne, olyan cselekvéseket kényszerítsenek rá, amelyek többé vagy kevésbbé erőszakot tesznek természetén.

Kétségtelen, hogy a vallásos jelenség az egyén lelkében alakul ki, de meghaladja ezt, nem lehet megmagyarázni pusztán lelki tehetségeiből.

Azt akarjuk-e ezzel mondani, hogy nincsen egyéb hátra, mint elfogadni a transcendentia rendszerét, a melyet maguk a vallások hirdetnek eredetüket illetőleg? Bizonyos, hogy ez a rendszer felette áll a tisztán lélektani magyarázatoknak, mert legalább tiszteletben tartja a magyarázatra szoruló tényt, a helyett hogy *a priori* és önkényesen kiküszöbölné. S annak, a ki még nincs beavatva a sociologia kutatásaiba, ez a rendszer bizonyos tekintetben ideiglenesen az igazságot képviseli. Mindenesetre többet ér, ha egy fennálló törvénynek valamely hypothetikus vagy téves magyarázatában hiszünk, mintha tagadjuk a törvényt azon ürügy alatt, hogy nem sikerül azt megmagyaráznunk. Mit határoz az gyakorlati szempontból, hogy a kötelességben Jehova parancsát látom, ha csak hiszek a kötelességben és megfelelek neki?

Ám a kötelességnek egy transcendens ok révén való magyarázatához a sociologus nincsen és egyedül ő



nincsen kötve ; mert e helyett a transcendens ok helyett vele egyenértékű természetes okot adhat, a jelenség szükségszerű s egyszersmind kielégítő alapját.

Ez az egyenértékű alap a társadalom hatása a maga tagjaira.

Minden adott társadalom bizonyos kötelezettségeket és tilalmakat szab tagjaira, a melyeknek megtartását létének és fennmaradásának feltételeként tekintjük. Kétségtelen, hogy ez a társadalom csak egyének egyesülése. De ezek az egyének, ha így egyesültek, oly célokat tűznek magok elé, a melyeket, mint egyének nem ismernek vagy elvetnek. A közakarat semmi kapcsolatban sem áll az egyéni akaratok algebrai összegével. Egy társadalom: új lényeg; ez a kifejezés: „társadalmi lélek“ egy positiv igazságnak képes kifejezése. És mint minden, a minek igazi léte van, egy adott társadalom is meg akar maradni a maga mivoltában.

S ez még nem minden. A collectiv tevékenység, ha egyszer felébresztettük, nem fog arra az egyes tárgyra szoritkozni, a mely célpontja volt: szabadon, meghatározott cél nélkül fog megnyilvánulni az actio általános törvénye szerint, a mely önmagától nemcsak a szükségszerűre és a hasznosra, hanem a lehetségesre is irányul. Ebből az egyénekre nézve számos kötelezettség hárul, a melyeknek tárgyát nehéz megragadni, vagy a melyeknek nincs is más tárgyuk, mint hogy a társadalmi tevékenység játékát határozatlan módon elősegítsék.

A megfigyelés azt mutatja, hogy a vallás nem egyéb, mint maga a társadalom, a mely tagjaitól a fennállásához és fejlődéséhez szükséges meggyőződéseket és cselekvéseket követeli. A vallás társadalmi functio.



A vallásos ténynek lényegében társadalmi jellege nem kevésbbé világosan magyarázza meg a kötelezettségi elemet, a mely minden vallásos jelenségben benne rejlik, mint a theologusok isteni transcendentiaja vagy a kanti ész egyetemessége; mert a társadalom szintén az egyénen kívül és felette áll. De a társadalom ezenkívül megfigyelhető és megfogható valóság is; és így a sociologia a kötelezettség tényét ténynyel s nem fogalommal vagy valami képzeletszülte lénynyel magyarázza.

A mi az érzelmet és a hitet illeti, ezek sociologiai szempontból visszhangjai az egyéni öntudatban annak a kényszernek, a melyet a társadalom tagjai felett gyakorol. Ez a kényszer, melynek alapelvét az egyén mint olyan nem foghatja fel, számára egész logikusan a hit, remény vagy szeretet tárgya és vallásos gerjedelmének végtelen sokféleségét is ez határozza meg. A vallásos jelenségek, ha tisztán természeti jelenségekké válnak is, nem vesztenek semmit sem értékükből, még az előtt sem, a ki tudatában van társadalmi eredetüknek, mert a sociologus számára éppen úgy igaz marad, mint a közönséges ember számára az, hogy az egyén önmaga sem akarátát nem kényszerítheti a társadalomra, sem ennek a társadalomnak céljait és menetét ki nem találhatja. Abban a mértékben, a melyben a megfigyelés útján rájön arra, hogy körülbelül milyen irányban fejlődik az a társadalomcsoport, a melynek ő tagja, engedelmesen és anélkül hogy magára eszmélne, e csoport fennmaradásának és virulásának eszközévé válik.

---

### III.

#### A psychologismus és a sociologismus bírálata.

A psychologismus és a sociologismus hordereje, ha e rendszerek biztos alapokon nyugszanak, igen jelentékeny. Gyökerében megváltoztatják ezek a tudomány és a vallás viszonyának problémáját. A helyett hogy a vallást szembeállítanák a tudománynyal és azt keresnék, hogy összhangban vannak-e, vagy ellentmondanak-e egymásnak, ezek a rendszerek a vallást magát a tudomány tárgyává alakítják: a vallás helyébe a vallások tudományát teszik. A vallás fennáll, adott tény. Miért bánnánk ezzel a ténnyel másképen, mint a többivel? Milyen jogon vonhatnók kétségbe s miért félnénk tőle? Az igazi tudományos eljárás nem abban áll, hogy *a priori* felteszszük valamely tény idegenszerű, esetleg természetfeletti jellegét és keressük az eszközöket, a melyek segítségével megszabadulhatnánk tőle, hanem igenis abban, hogy azt elemzés tárgyává teszszük, éppen úgy mint a többi ténnyt és beleillesztjük a természetes tények általános rendszerébe.

Még azt is megjegyezhetjük, hogy a vallásos téren ez a művelet, ha sikerül, előbb-utóbb magának a megmagyarázandó ténynek megsemmisítésére fog vezetni, míg a vallások dogmatikus bírálata évszázadok óta hiába erőlködik azon, hogy ezt az eredményt elérje.



Valóban, a vallásos tény olyan tárgyak, erők, érzelmek, állapotok eszméjét foglalja magában, a melyeket nem lehet a közönséges jelenségekre visszavezetni, a melyeket nem lehet a tudomány módszereivel megmagyarázni. Az emberek csak annyiban vallásosak, a mennyiben nem ismerik vagy elvetik a vallás elemeinek tudományos megmagyarázhatóságát; és a vallás csak azért állhatott fenn, mert a vallásos jelenség természetes okainak tudománya még nem alakult ki. A többi tudományoktól eltérőleg tehát, a melyek meghagyják mivoltukban azon dolgokat, melyeket magyaráznak, ennek az a nevezetes tulajdonsága van, hogy miközben számot ad tárgyáról, megsemmisíti azt, hogy abban a mértékben, a melyben a tényeket elemzi, saját maga foglalja el helyüket. A vallások tudománya, ha egyszer az emberi értelemben és a lélekben megszilárdult, csak a multról fog értekezni.

De igazán bizonyos-e, hogy a lélektan vagy a sociologia megadja a vallások tudományának mindazokat az adatokat, a melyekre ennek szüksége volna, hogy tulajdonképeni tudományya alakulhasson?

\*

Különbséget kell itt tennünk a tudományos forma és a tudomány között. A scholastika a tudománynak csak a formáját ismerte s nem a tartalmát. Az erkölcs-tudomány, ha statistikára és számításokra vezetnénk vissza, csak a matematikai tudomány látszatával bírna, nem pedig ennek valóságos értékével. Hogy valamely tudomány valóban fennálljon, ehhez arra van szükség, hogy a tudományos formát oly tartalomra alkalmazzuk, a mely a valóságból fakadva változás nélkül hozzáidomul ehhez a formához. Vajjon ez az



eset áll-e fenn azoknál a rendszereknél is, a melyeket most vizsgáltunk?

A valóságos tudomány elméletét Descartes állította fel, olyan kifejezésekben, a melyek általánosságban még a jelenkori tudományra is ráillenek. A tudomány az ismeretlennek ismeretesre, a megmagyarázatlanak a megmagyarázotttra, a homályosnak az evidensre való visszavezetése.

A tudomány első lépése abban áll, hogy valamilyen módon meghatározza az evidenst vagy az észszerűt. Az evidentia typusát pedig úgy nyerjük, hogy képzeteinkben két elemet s mintegy két sarkpontot különböztetünk meg: az alanyt és a tárgyat. Az alany részéről semmi más nincs adva, mint az értelmi tevékenység, mely a tudományt felépíti, de távol attól, hogy a tudományos észszerűség typusát nyujtaná, maga is feltételezi ezt. A minden subiectiv elemtől megfosztott tárgyi oldalon található fel az első ismeret, a melyhez az összes többit alkalmaznunk vagy hozzákapcsolnunk kell, ha azt akarjuk, hogy szigorúan tudományos ismeretekké váljanak. Ez az ismeret a kiterjedés vagy a mérték ismerete minden meglevő formájában, a melyek hozzá csatlakoznak, vagyis általában a matematikai tárgynak ismerete. Itt található meg az az első ismert elem, a melyre a tudománynak, ha lehetséges, minden mást vissza kell vezetnie, vagy a melylyel minden mást össze kell kapcsolnia.

A tudomány feladatát így is ki lehet fejezni: a tények és a törvények meghatározása. Ezt a formulát, hogy megérthessük, az előzővel kell egybevetnünk. Nem bármilyen tények vagy törvények azok, a melyeket a tudomány keres, hanem tudományos, vagyis pontos, mérhető, obiectiv, valóban észszerű, másszóval mathe-

matikai tények és törvények, a melyek közvetlenül vagy közvetve és fokozatosan visszavezethetők a matematikai tényekre.

Tud-e a vallás psychológiája és sociológiája ilyen tényeket és ilyen törvényeket felmutatni?

A lélektani módszert, a melyről itt szó van, Hume Dávid határozta meg híres fejtegetésében, mely az okság elvét a képzelet szokására vezette vissza. Ez a módszer abban áll, hogy a tárgyat észszerűtlennek tartjuk mindaddig, a míg önmagában tekintjük és elvonatkozunk az alanytól, mely azt elképzeleli. Az csak az által válik észszerűvé, hogy az alany illusiójára vezetjük vissza, mely öntudatlanul kifelé vetíti azt, a mi bensejében lejátszódik. Keveset határoz, hogy a tárgyat világosan észreveszszük. Ez a világosság, mely egyébként csak látszólagos, abból származik, hogy a szellem mesterségesen átalakítja a maga belső módosulásait avégre, hogy kívülről tekinthesse ezeket, a mi a világos ismeret feltétele. Végeredményben Hume a magyarázat szó értelmét változtatja meg. Nem arról van többé szó, hogy a homályost a világosra vezessük vissza és az ismeretlent az ismerthez hasonítsuk, hanem arról, hogy a látszólagosnak és a leszármazottnak eredetét és valóságos, vagyis közvetlenül adott alapját keressük. A magyarázat többé nem a subiectiv visszavezetése az obiectiv, hanem az obiectiv visszavezetése a subiectiv.

Bármint legyen is, a psychologismus, ha magyarázó akar lenni, vagyis ha nem szorítkozik a vallásos jelenségben fellépő physikai és erkölcsi tünetek leltározására, Hume módszerét alkalmazza, tudatállapotokra vezeti vissza a hitet és feloldja a tárgyakat, hogy ne hagyjon meg mást, mint az alany módosulásait.



Így tehát hátat fordít a tulajdonképeni tudománynak. Ha ez a psychologia a tudomány nevével él, meg kell jegyeznünk, hogy ez a név a physikai és a biológiai tudományokkal csak igen határozatlan hasonlóságot mutat. A mióta az associationismus megdőlt, a lélektan feladata abban áll, hogy a lelki jelenségeket a maga eleven valóságában megragadott eszméletnek tulajdonságaiból magyarázzuk. De mi az eszmélet? Egészen a jelenben él-e? vagy a mikor a mult terhét viseli, ugyanakkor a jövőre is szegzi tekintetét? Nem szabad-e többé azt tartanunk, hogy legjellemzőbb feladata abban áll, hogy az egyén számára olyan czélokat tűzzön ki, a melyek meghaladják ezt, hogy azzal szemben, a mi megvan, azt kérdezze, hogy mi lehetne, minek kelene lennie, hogy meggyőzze az egyént arról, hogy léte, cselekvése értékes, értékessé válhatik, feladatot, hivatást tölthet be, hozzájárul az emberiség, a világegyetem haladásához? De mi ez mind, ha nem vallásos érzület; és így az eszméletet alapelvnek elfogadni nem annyit jelent-e, mint a vallást magába a rendszer szívébe helyezni?

A sociologia nagyobb obiectiv valóságossággal halad előre. És mégis, bizonyos-e, hogy szigorúan tudományos tényekkel és törvényekkel dolgozik? A physikusnak, ha egyszer megtalálta a módját, hogy hőérzeteinek emelkedését egy folyékony oszlop magasságának változásaival fejezze ki, nincs többé szüksége arra, hogy saját subiectiv hőérzetére hivatkozzék. Ám a sociologus csak úgy használhatja fel obiectiv documentumait, ha olyan subiectiv valóságok egyszerű jeleit látja bennük, a melyekről saját öntudata alapján alkot magának fogalmat. A valóságban az a választófal, melyet a sociologia és a lélektan között emel,



csak illusio. Minden formulája, minden magyarázata egy-egy visszavezethetetlen és nélkülözhetetlen pszichológiai tényezőt rejt magában. Végére is emberek alkotják az emberi társadalmakat és az, a mit collectiv léleknek nevezünk, csak az egyénekben válik valósággá. Két elválasztható részből volnának hát ezek az egyének összetéve: egyrészt az individualis énből és másrészt a társadalmi énnel egy töredékéből?

A társadalom nem tárgy, hanem alany. A mi benne valóságos és élő, a mi ható ok és alkalmas arra, hogy a jelenségeket a lehetőség szerint megmagyarázza, az végső elemzésében mind csak emberi öntudatok szükségleteiben, meggyőződéseiben, szenvedélyeiben, vágyakozásaiban, illúzióiban merül ki. A társadalom nemcsak hogy alany, hanem eltérőleg az egyéni tudattól, mely bizonyos mértékben adott alany, mint collectiv tudat ideális alany. Még az egyéni alanynál is távolabb áll attól, hogy a tudományos tény eszméjét megvalósítsa.

Egyébiránt, ha valamely vallásos tény az emberi társadalmak létének és tökéletesedésének feltételeire vezetünk vissza, nem látjuk be, miért következnek okvetlenül ebből, hogy a vallásokat természetessékké tesszük.

Ha a vallásos parancsok és szertartások hozták is létre a tulajdonképeni emberi társadalmakat, ha a szégyenérzet és az igazságosság tanítása szülte is a politikát és fűzte szorosabbra a barátság kötelékeit az emberek között, a mint ezt Protagoras tanította, mindez még nem bizonyítja a vallásos jelenségeknek tisztára természetes, vagyis gépies és szükségszerű eredetét. Ha maga az egyszer valamiféle módon megalakult társadalom adja meg ösztönszerűleg vagy szándékosan intézményeinek vallásos jellegét, hogy tekintélyüket

és erejüket növelje, akkor ez arra mutat, hogy a társadalom egy, az egyéni öntudat számára nehezen megvalósítható eszményt akar elérni. Vajjon ennek az eszménynek felfogása és követelése maga nem valóságos ihlet következménye lenne-e?

A mint az eszmélet, akként az emberi társadalom is olyan terület, a melynek nehéz a mélységeit kikutatni. Semmi sem bizonyít amellet, hogy a vallás itten nem az alapelv, hanem az egyszerű eszköz szerepét tölti be.

\*

De mit ér mindez, fogják egyesek mondani, ha egyszer a psychologia és a sociologia kimutatja, hogy a vallásos jelenségek semmiben sem különlegességek és hogy minden egyes pontra nézve visszavezethetjük őket a lelki és társadalmi élet alapvető jelenségeire? Tegyük fel, hogy abban, a mit vallásnak neveznek, van olyasvalami, a mi az eszméletnek és társadalomnak előfeltétele. Ez az elem, ha minden emberi jelenségben egyformán jelen van, semmi olyat sem rejt magában, a mi a tudományon kívül állna. Ha immanens és egyetemes, miben különbözik a pusztá természettől?

Itt újra azokkal az érvekkel találjuk magunkat szemben, a melyekkel a psychologismus és a sociologismus a vallásos jelenséget minden különleges jellegetől meg akarja fosztani. Mi az értéke ezeknek az érveknek?

A psychologismus mindenekelőtt azt igyekszik bebizonyítani, hogy a vallásos jelenség a szó szoros értelmében csak jelenség, tudatállapot. Azok a transcendens lényegiségek, amelyekre a vallás hivatkozik,



illusoriusok: csak az én maga felel meg nekik, mely kifelé vetíti meghatározottságainak egyikét-másikat, hogy szemlélhesse azt, úgy a mint a tudat teszi a külső világ képzetével, úgy a mint ezt az emberi én tulajdon alkata kívánja. Bármilyen tárgy álljon is előtte, az énnek csak saját magával van dolga; és ha subiectív állapotainak kivetítését független valóságoknak tartja, ennek az az oka, hogy belső módosulásának külső tárgyra való átfordítását öntudatlanul végzi.

Eléri-e célját ez az elmélet, még ha elfogadjuk is? Kétségtelen, hogy semmivé tesz egy olyan anyagi Olymposzt, mely valahol földünkön terülne el, vagy egy ismeretlen régiókban a csillagos égbolt felett lakozó égi Istent. Ám a vallásos tudatnak semmi köze sincs többé ezekhez az anyagi istenségekhez.

Ha transcendentia alatt emberen kívül álló létet értünk, a szó téri értelmében, akkor a modern vallásos öntudat elsőnek jelenti ki, hogy egy ilyen értelemben felfogott transcendens Isten mesterséges és tisztán képzeletbeli fogalom. Éppen Istenre vonatkozólag kell e kifejezéseket: transcendentia kívülállás, tárgyiság egyszerű metaphoráknak tartanunk. A vallás haladása abban állott, hogy az istenit kívülről a dolgok belsejébe, az égből az emberi lélekbe helyeztük. „Isten országa bennetek vagyon“, mondja az evangelium. Ugyanígy Seneca: „*Non sunt ad caelum elevendae manus . . . : prope est a te Deus, tecum est, intus est.*“<sup>1</sup> Másszóval Istent nem a vallásos jelenségen kívül állónak fogjuk fel, mint a ki ezt létrehozza vagy külsőleg megfelel neki — csupa

<sup>1</sup> Felesleges a kezeket az ég felé emelni: Isten közel van hozzád, veled van, benned van.



olyan képzet, mely belőle a többi lényhez hasonló testi lényt csinálna —, hanem benső egységben e jelenséggel, mint a ki egyetlen módon különbözik az emberi lényektől; a ki minden analogia nélkül áll a természetben, általában semmi vonatkozás közte és a téri megkülönböztetés között, a melyet a képzelet a transcendentia szó alá csúsztat. Ezt értjük a spiritualitas alatt, a melyben a magasabb vallások az istenség jellegét látják.

Hátra van még a kérdés, hogy miben áll a vallásos jelenség, ha önmagában vesszük. A psychologismus semmi olyat sem talál benne, a mi valóban megkülönböztetné a szokott jelenségektől. A psychologia közönséges törvényei elegendők ahhoz, hogy számot adjanak róla. A psycho-physiologiai kísérletezés éppen úgy előidézheti a vallásos jelenségeket, nevezetesen bizonyos idegbajos egyéneknél, a mint a többi lelki folyamatot kiváltja.

Számosak és fontosak az ilyen irányban végzett munkálatok: de mégis úgy látszik, hogy azt a határozott pontot, melyről itt szó van, nem tudják világossá tenni. Nem csak az az oka ennek, hogy a tények és törvények meghatározásában ezen a területen nehéz dolog pontosságot és szigorúságot elérni. Az is kérdéses, hogy az a módszer, melyet követünk, alkalmas-e arra, hogy a vallásos jelenség lényegébe és jellemző mivoltába behatoljon.

Ez a módszer obiectiv vagy legalább is az akar lenni, a lehető legnagyobb obiectivitást akarja elérni, hogy igazán tudományos eredményeket állapítson meg. De nem annyit jelent-e ez, mint hogy a tényeknek csak azokat az elemeit fogja szemügyre venni, a melyek általános tényekre vezethetők vissza? Obiectiv:

elképzelhető jelent; s az emberi szellem számára valamit elképzelni annyi, mint ezt a dolgot a megszokott keretbe illeszteni. Ezért is az obiectiv psychologia kizárólag az adatokat, a megnyilvánulásokat, a talajt vagy a physiologiai körülményeket, egyszóval a vallásos jelenség összes külsőségeit fogja vizsgálni. S tényleg ezek azok az elemek, a melyek közösek benne a többi jelenséggel. De éppen ezáltal el kell szalasztania azt, a mi különöset a vallásos jelenség magában foglalhat.

És annyi bizonyos, hogy a hívő nem tudná felismerni azt, a mit átél, a mi számára a vallást teszi, a vallásos jelenség ama leírásaiban, a melyek ebből a szempontból indulnak ki. A tudósnak, a ki azzal áttatja magát, hogy obiectiv megfigyelései segítségével megragadta a vallásos élet elemeit, azt fogja felelni, a mit Goethe Faustjában a Föld Szelleme válaszol Faustnak:

Du gleichst dem Geist, den du begreifst,  
Nicht mir.

A vallás valójában éppen az öntudatnak az a lényegében belső, subiectiv tartalma, a melyet a tudományos psychologia kiküszöböl, hogy csak a velejáró obiectiv jelenségeket vizsgálja. Jellemző tulajdonsága végtelen hatalma e jelenségek felett:

Erfüll' davon dein Herz, so gross es ist,  
Und wenn du ganz in dem Gefühle selig bist,  
Nenn' es dann wie du willst,  
Nenn's Glück! Herz! Liebe! Gott!  
Ich habe keinen Namen  
Dafür! Gefühl ist alles;  
Name ist Schall und Rauch  
Umnebelnd Himmelsglut.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Goethe, *Faust*.



De nem lehetséges-e, hogy ez mégis csak illusio és hogy ezt a subjectiv elemet ki tudjuk fejezni valamely objectiv jelenséggel is, úgy a mint a hő érzékletét egy alkoholoszlop magassága jelzi?

A mi a vallásos jelenség psycho-physiologiai feltételeit illeti, figyelemreméltó, hogy számos sociologus a hívővel egyetértőleg tagadja azt, hogy ezek a vallásos tudat tartalmáról pontos képet adhatnának. A magyarázatok, melyeket nyújtanak, maradékot hagynak hátra. Nem mintha rámutathatnánk valamely független és elszigetelhető jelenségre, a mely a vallásos öntudat mélyén maradna, mint valami feloldhatatlan anyag a tégely alján. Hanem a vallásos tudatnak van egy bizonyos színezete, jellege, különös formája, a melyet a psychologismus elhanyagol vagy csak azért veszi szemügyre, hogy illusiónak tekintse s letagadja. A szentség, a kötelezettség fogalmát rejti ez magában, valami olyan dologét, a melyet az egyénnél nagyobb lény akar és a melytől az egyén függ. S ez az igazi vallásos elem az, mely mintegy kívülről olyan jelleget ad a kísérő jelenségeknek, a melyet ezek maguktól nem értek volna el. Ha a rajongás, a melancholia egyeseknél vallásos formát ölt, ez nem egy külön vallásos melancholiának, vallásos rajongásnak a jele, hanem annak, hogy vannak vallásos eszmék a világon, a melyekről az alany tudomást szerzett és a melyek képzeletében gyökeret vertek.

Számosan vannak, a kiknél a vallás csak utánzás, nem pedig érzelmeikben és hitükben rejlik. Ezek a személyek a környezetet tükrözik vissza, a melyben élnek s a külső hatásokat, melyeken átmennek. Más körülmények közé kerülve lélektanilag hasonló érzelmeik



s szenvedélyeik lehetnének, hasonló módon hinnének, szeretnének, akarnának, anélkül hogy ezeknek a jelenségeknek vallásos jellegük volna. Azt mondhatnánk, hogy a vallás azokban a lelkekben, a melyekben igazán lakozik, valami különös, végtelen érték, a melyet nem is a képzelet, hanem a tulajdonképeni tudat tulajdonít bizonyos eszméknek, bizonyos érzelmeknek, bizonyos cselekvéseknek, a melyeket az emberiséget meghaladó célokra vonatkoztat. A tudatnak ez a formája túlmegy minden obiectiv psychophysiologiai jelképen. Az egyén, a kinek belső látóhatára ezekre a jelképekre volna korlátozva, a vallásos eszmét csak pusztá agyrémnek és semmiségnek tekinthetné.

De mégis talán éppen lélektani szempontból is volna mód arra, hogy a vallásos eszmének valóságos értéket tulajdonítsunk: s ez az lenne, ha az eszméletet egyik végletében tudatos, a másikban zavaros és mintegy tudattalan összeköttetésnek tekintenők az egyén és az egyetemes élet s lét között. A vallásos érzelem ebben az esetben ösztöne s mintegy homályos észrevétele volna a rész függésének az egésztől.

De világos, hogy egy ilyen tanítás nemcsak hogy minden obiectiv psychológiát meghaladna, hanem egyszersmind igazolása és dicsőítése volna a subiectiv lélektannak, a melynek elismernők a képességét arra, hogy a lélek obiectiválható részén túl kutassa a végtelen lét mélységeit.

Az obiectiv lélektan a vallásos kötelezettségben és a hozzá csatlakozó eszmékben nem láthat egyebet, mint pusztá illusiót. De érvei nem meggyőzők és mindaz, a mit megállapíthatnak, csak annyi, hogy az egyénre nézve a kötelezettségben, a kötelességben, a

szentségben való hívés hit, esetleges és érdektelen hozzájárulás. De mégis, hogy az ész is jóváhagy hassa a hitet, ennek észszerű indító okokon kell alapulnia. Hol találhatjuk meg a kötelességben való hit motivumait? A sociologia azt hiszi magáról, hogy meg tudja adni ezeket.

A társadalmi tevékenységnek, mely adott valóság, megvannak a maga létfeltételei és működési feltételei. Olyan szükségszerűségek ezek, mondja a sociologus, a melyeknek székhelye az egyénen kívül van és a melyek kényszerítőleg hatnak reája. A kötelezettség érzelme nem más, mint az egyén ráeszmélése e magasabbrendű szükségszerűségekre. E felfogás szerint az egyént a vallás mint teljesen külső hatalom kormányozza, kényszeríti, neveli. A társadalmi és vallásos ember a természetes emberrel szemben mintegy természetfeletti lény, mely elnyomja eredeti természetét.

De vajjon helyes-e, ha a vallásban rejlő subiectiv és egyéni elemet így háttérbe szorítjuk és végeredményben elhanyagolhatónak tartjuk? Kétségtelen, hogy a mysticismus, a hívő belső élete, a sociologus külső megfigyelése számára nem szolgáltat olyan alkalmas anyagot, mint a politikai vagy egyházi intézmények. De az következik-e ebből, hogy nincsen jelentőségük? Meglehet, hogy ha a legkezdetlegesebb vallásos megnyilvánulásokat tekintjük, ez a belső elem nagyon kevésbé fog kiemelkedni. De ahhoz, hogy tudjuk, mi a vallás, elég-e történeti kiindulópontját kutatni és a rákövetkező jelenségeket a tények folytonos sorával jól-rosszul ehhez hozzáfűzni? Hogyan következtessünk ilyen dolgokban a történeti folytonosságról a logikai azonosságra? A vallásnak egyik-



másik eleme, mely kezdetben észrevehetetlen volt, jelentékenynyé, lényegessé válhatott. Az eszmélet, mely keresi magát, végül olyan gondolatokban és érzelmekben ismer rá önmagára, a melyeket kezdetben csak futólagos figyelemre méltatott. Egy következő élmény elszakadhat anyagi okától és önállóan fejlődhetik tovább.

Továbbá tapasztalati tény az, hogy bármilyen volt is a vallás kezdetleges formája, a civilizált nemzetek körében mindinkább személyessé és belsővé vált. Már a görögök is, a kikben oly mélyen élt az ember értékének és hatalmának érzése, az emberi öntudatba helyezték azokat az erkölcsi és vallásos harczokat, a melyek a régi legendák szerint az emberen kívül folytak le és az ő beavatkozása nélkül döntöttek sorsa felett.

Izrael profétái és Krisztus tanítása annyira kidomborították a belső hajlandóság elsőbbségét, hogy a vallásos lelkekben mindinkább erősebb lesz a meggyőződés, hogy ott, a hol ezek a hajlandóságok hiányzanak, egyáltalán nincs is vallás. A vallásos tekintélyeknek ma az a nehéz feladatuk, hogy a vallás külső részeinek hasznosságába vetett hitet fenntartsák azokban a szellemekben is, a melyek számára a vallás elsősorban lelkiismereti kérdés.

Távol attól, hogy kioltaná az egyéniséget, a vallás a mint ma előttünk általában megnyilvánul, inkább feltűzelése annak, legalább is akkor, ha az egyéniségnek azt a magasabb formáját tekintjük, a melyet személyiségnek hívunk. Az egyén azt hiszi, hogy ha cultusának tárgyával, minden létező forrásával egyesül, akkor találja meg igazán önmagát. Így a keresztyén Háromságban is a három isteni lény igazi és külön-



álló személy éppen azért, mert belsőleg egyesülve lévén, csak egy egyetlen Istent alkotnak. Ezt a különleges, mintegy természetfeletti viszonyt fejezi ki már az antik közmondás:

Πῶς δέ μοι ἔν τι τὰ πάντα ἔσται καὶ χωρὶς ἑκάστου;  
 „Hogyan lehet mindendologegy és mégis különálló?”

A vallás abban a hitben áll, hogy van egy olyan lény, Isten, a ki megvalósítja ezt a csodát ama lényekben, melyek benne élnek.

De semmi sem akadályozza meg azt, fogják egyesek mondani, hogy ennek a magasabbrendű, önmagától az általános Jó felé forduló individualismusnak eredetét végső elemzésben szintén a társadalmi szükség-szerűségekből és tevékenységekből ne találjuk fel? Ha a tudat a személyiséget nem eszköznek, hanem célként tekinti, ez csak egy eset a sok közül, a melyekben az emberi tudat egész természetes módon célokká alakítja át az eszközöket.

Semmi sem bizonyosabb, mint az a vallásos érték és hatás, melyet a sociologia ekként a társadalmi köteléknek tulajdonít. S figyelemreméltó tény, hogy e tekintetben magukkal a keresztyén eszmékkel találkozik. Valóban, János közönséges első levelében ezt olvassuk: „Az Istent soha senki nem látta: ha szeretjük egymást, az Isten bennünk marad és az ő szeretete bennünk teljessé lett.”<sup>1</sup> Csak arról van szó, hogy tudjuk, milyen társadalomról beszélünk, a mikor a társadalmi hatás által magyarázzuk a vallásos eszmék és érzelmek keletkezését az emberben.

Talán bármilyen tetszőleges társadalomról beszélünk s jelenlegi és megfigyelhető valóságában vesz-

<sup>1</sup> (4. rész, 12. v.)

szük azt? Elég-e, hogy valamely társadalom fennálljon, ahhoz, hogy létének, megmaradásának és fejlődésének feltételei tagjainak tudatában erkölcsi és vallási kötelezettségek alakjában nyerjenek kifejezést?

Nagyon könnyen meg tudjuk érteni, hogy tudatlanságukban és restségükben az emberek eltűrik, hogy kategorikus szükségszerűségeként erőszakoljanak rájuk olyan kötelezettségeket, a melyek a valóságban csak feltételesek vagy problematikusak. De nyilvánvaló, hogy azon a napon, a melyen a sociologusok által felvilágosítva észreveszik a mystificatiót, melynek áldozatul estek, felhagynak azzal a babonás tisztelettel, a melylyel addig a társadalmi intézmények iránt viselkedtek. Továbbra is becsesnek tarthatják ezek viszonylagos állandóságát és elismerhetik hasznosságukat: de nem fogják többé szentnek tartani őket.

Maga a gondolat, hogy a politikai intézmények egyedül az adott társadalom létfeltételeiből következnek, gyakran inkább azt a vágyat ébreszti az emberekben, hogy módosítsanak rajtuk, mint azt, hogy ragaszkodjanak hozzájuk. Mert ezek a feltételek maguk sem változhatatlanok. Változtak már, következésképen még változhatnak is. Ám az ember természetében rejlik, hogy valamely változás lehetőségében hinni számára már majdnem annyi, mint megkívánni. S figyelemreméltó, hogy éppen a vallásos szellem teszi hajlandóvá az embert arra, hogy az intézményekre felülről tekintsen le, hogy pusztán véletleneknek vagy emberieknek tekintse őket, hogy fellázadjon ellenük. A nagy vallásos lelkiismeretek szembehelyezkedtek a társadalommal, mint a jog és az igazság egyedüli képviselői, a kik mögött Isten áll, míg az adott társadalmak mögött csak az ember, a természet és a körülmények álla-



nak. A vallásos tudat távol attól, hogy elfogadná a társadalmi tudattal való azonosságát, arra ösztönzi az embert, hogy szembeállítsa Isten jogait a császár jogai-val s a személyiség méltóságát a nyilvános kényszerrel. Hogyan is igényelhetné a valóságos társadalom, hogy a hívő lelkiismerete megelégszik vele? Megvalósulásukban nyújtja-e talán az igazságot, a szeretetet, a jóságot, a tudományt, a boldogságot, úgy a mint ezek a hit számára Istenben megvalósulnak?

Nyilvánvaló, hogy nem a valóságos és adott társadalomról beszélünk, a mikor az emberi lélek vallásos alkotóelemeit tisztán a társadalom hatásából magyarázzuk meg, hanem az ideális társadalomról, a társadalomról, a mennyiben arra az igazságosságra, arra a boldogságra, arra az igazságra, arra a magasabb összhangra törekszik, a mely a vallásban nyer kifejezést. A valóságos társadalmak csak annyiban tiszteletreméltók, csak annyiban igazolják a kötelezettségeket, melyeket az egyénekre rónak, a mennyiben bizonyos mértékben már részük van ebben a láthatatlan társadalomban és a mennyiben alkalmazkodni igyekeznek ehhez.

Az ideális társadalmat kétségkívül szoros kapcsolat fűzi az ember vallásos törekvéseihez. A vallásos tudat saját magát is eszköznek tekintí, a melynek az a feladata, hogy e társadalom létrehozásán munkálkodjék. De az ideális társadalom többé nem meghatározott és adott valami, a mit egy physikai tényhez hasonlíthatnánk; a vallást ennek a társadalomnak követelményeiből megmagyarázni többé nem annyit tesz, mint azt tapasztalatilag megfigyelhető politikai vagy collectiv jelenségekben feloldani.

Az ideális társadalmat egyesek, egy nemzetnek erkölcs és vallás tekintetében legmagasabban álló



szellemei gondolták ki s képzelték el. Ez az egyént, melyet a természet feláldoz, fejlődésének s értékének legmagasabb elérhető fokára akarja emelni s ugyanakkor az egyének egyesüléséből egységesebb, harmonikusabb, szebb egészet akar formálni, mint a melyeket a mechanikai erők vagy az ösztön, vagy a pusztá hagyomány hoznak létre. Az emberi természet számára a legmagasabb fokra akarja emelni azoknak a dolgoknak cultusát, melyek talán semmire sem jók: igazságosság, igazság, szépség. Ezeket a gondolati tárgyakat, a melyeknek nincs helyük a természetben, vagy éppen zavarják a természetet, a legfőbb hasznosságnak tartja. Egyszóval: felteszi a vallást, a vallásból merít ihletet; távol áll attól, hogy ezt mint valami gépezetet állítsa elő, a melynek feladata abban állna, hogy az egyént néki nem tetsző célokra alkalmazza.

Minden társadalmi haladás kezdetén egy az emberi lélek mélységeiből feltörekvő eszme áll, melyet igaznak, jónak, megvalósíthatónak tartunk, a mi valami új, meglehet, hogy csak agyrém és nem kipróbált, életképesnek ismert dolog. Az ember ezt az eszmét valóságnak veszi, mert az eszmény kifejezését látja vagy véli látni benne.

Minden társadalmi haladás kezdetén ott van a hit, a remény, a szeretet.

Az emberi öntudat és az emberi társadalom szolgáltatja a tudománynak a legtermékenyebb elveket, melyekkel ez a vallásokat magyarázhatja, mert ebben a két sphaerában nyilvánul meg a legközvetlenebb módon a vallás alapelve.

## MÁSODIK RÉSZ.

### A SPIRITUALISTIKUS IRÁNYZAT.

---

#### ELSŐ FEJEZET.

### Ritschl és a radikális dualismus.

A vallás számára el kell ismernünk annak szükségét, hogy a tudományyal számoljon.

I. *A Ritschlianismus.* — Ritschl: a vallásos érzelem és a vallásos történet. — Hermann Vilmos: a hit alapjának és tartalmának megkülönböztetése. — Sabatier Ágoston: a hit és a meggyőződés megkülönböztetése.

II. *A Ritschlianismus értéke.* — A specifikus vallásos elem fejlődése. — Az anti-intellectualismus hullámszirtje: tartalom nélküli subiectivismus. — Hiú vágyakozás a külső világgal semmi kapcsolatban sem álló belső világ után.

Ama rendszerek mellett, a melyekben a tudomány eszméje az uralkodó és a melyek a vallást csak abban a mértékben és abban az értelemben fogadják el, a melyben ez a tudományhoz kapcsolódhatik, a jelenkori philosophia története más rendszereket is mutat fel, melyeknél ellenkezőleg a vallás eszméje áll az első helyen, a melyek a problémát abban látják, hogy a lehető legnagyobb mértékben megóvjuk a vallás sértetlenségét a tudomány mai fejlődésével szemben, melyet lehetetlen többé tudomásul nem venni. E rendszerek szerint a vallás saját erejéből tételezi magát, tulajdon

elveire támaszkodik. Minthogy azonban a modern tudomány nemcsak a dolgok, de a szellem és a lélek felett való uralomra is jogot formál, a vallás sem elégedhetik meg azzal, hogy saját maga és versenytársa között válaszfalat emeljen, mely az egyiket a másiktól elszigeteli. Ez a század, melyben mi élünk, az általános vizsgálat és összehasonlítás százada. Következésképpen a vallás azzal fogja életerejének és fejlődés-képességének bizonyosságát adni, ha igyekezni fog jogait a tudomány pontosan meghatározott jogaival összeegyeztetni, esetleg, elveinek megváltoztatása nélkül, a tudomány elismert jogos követelményeihez alkalmazkodni. Ha saját formulái, bizonyossága és jogai közé zárkózik, anélkül hogy figyelemre méltatná az évszázadnak ellene irányzott támadásait, egyideig csak áltathatná magát, de végtére is minden erőfeszítése daczára, csak arra az elsatnyulásra ítélné magát, a mi a minden levegőtől megfosztott növények sorsa.

Ezeket a megfontolásokat találjuk meg már egy olyan rendszerben, mely történeti eredetére nézve Kantig és Schleiermacherig megy vissza, de a melyet a XIX. század végén kifejtett és még ma is érezhető tekintélyes hatása napjaink gondolkörébe utalnak: azt a rendszert értjük, a melynek Ritschl Albert<sup>1</sup> német theologus volt a megalapítója.

<sup>1</sup> Főműve: *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*. 3. Bd. 1870—1874.



## I.

### A Ritschlianismus.

A Ritschl tanításának, melynek itten nem annyira különböző képviselőinél jelentékenyen különböző részleteit, mint inkább szellemét és vezető vonalait kell tekintenünk, alapgondolata abban áll, hogy a vallást, ha megsebezhetetlenné akarjuk tenni és igazán meg akarjuk valósítani, szigorúan meg kell tisztítanunk mindentől, a mi nem ő maga; de másrészt annak teljes mértékben magában kell foglalnia mindazt, a mi rendelkezésünkre áll avégre, hogy positiv módon, egész eredetiségében és egész terjedelmében kifejleszthessük.

Úgy a mint közönségesen hirdetik, a vallás idegen elemekkel van keverve, a melyek megrontják.

Az első ilyen elem a philosophia, a metaphysika, a természetes theologia. Mindenekelőtt végérvényesen szakítanunk kell az intellectualismussal, a scholastikával, a mely, miután Luther már kiűzte a vallásos tudatból, abba család módon újra befészkelte magát. A philosophia, mely csak elvontságokkal dolgozik és csak a természeti jelenségek felett rendelkezik, fogalma szerint nem érheti el a vallásos elemet, mely élet, lét, természetfeletti tevékenység. Minden elméleti megismerés, bármilyen természetű is, képtelen a vallás tárgyának megragadására, mert a megismerőképesség,

a mint az emberben fennáll, az anyag törvényeinek megértésére szorítkozik, itt pedig tisztán szellemi dolgokról van szó. A vallás csak a hit tárgya lehet, nem pedig a megismerés: s meghamisítjuk, ha philosophiai vagy tudományos elemekkel keverjük.

A második élősködő elem, melytől a vallást meg kell szabadítani, az emberi tekintély, mely a katholicismusban lenyűgözi, s a melynek a protestantismus bizonyos formáiban, nevezetesen a pietismusban még mindig tekintélyes szerep jut. A keresztyénnek nincs más ura, mint Jézus Krisztus.

De nem elég, hogy a vallást megtisztítsuk, meg is kell valósítanunk egész terjedelmében. Schleiermacher alapvető igazságot mondott ki, a mikor kijelentette, hogy a jámborság sem nem megismerés, sem nem cselekvés, hanem az érzelemnek vagy a közvetlen tudatnak meghatározottsága. Mindazonáltal nem maradhatunk meg emellett az igen általános elv mellett, mert ez nem volna elegendő annak a specialisan keresztyén rendszeres theológiának megalapozásához, a mely nélkül a vallás egyéni nézetekre esnék szét. Az érzelmet egyetemes vallásos igazságokkal kell táplálni. Ritschl tulajdonképeni műve abban áll, hogy a philosophiai észszel és a tekintélylyel nem az egyszerű vallásos érzelmet állította szembe, hanem a vallásos történetet, vagyis a kinyilatkoztatást, a milyenek ezt a tények obiectiv vizsgálata mutatja az Evangéliumban és az emberiség egyetemes történetében.

A belső hajlam lényeges szerepét ezzel semmi képen sem csökkentettük. Nagyon igaz, hogy a lélekben, a szív mélyén, a szellemi életben és a szellemi tapasztalatban valósul meg a vallás. Sőt Ritschl elfogadja



tanítványa, Herrmann Vilmos<sup>1</sup> elméletét és annyira megy, hogy a metaphysikai és a vallásos ítéletek különbségét az ontologiai ítéletek és az értékítéletek különbségére vezeti vissza s azt tartja, hogy ha az evangelium igaz, azért igaz, mert az öntudat mélyén érdemesnek tartjuk arra, hogy igaz legyen.

De ugyanekkor az érzelem a bibliában és az egyetemes történetben megtalálja és felismeri azt a concret tartalmat, a melyet nem nélkülözhet és a melyet nem adhat meg saját magának. Így például a szívben felébred a bűn érzelve és a boldogság vágya. Ennek az érzelmenek a kinyilatkoztatásban egyrészt egy igazságos és haragvó Isten, másrészt egy könyörületes Isten felel meg. A vallásos tudat ebben az Istenben megtalálja az okát élményeinek, melyeket a természeti tárgyak nem magyaráznak meg neki. Így az érzelem, mely saját jelentőségét és alapját a Szentírásban keresi, mindinkább világosabb, gazdagabb és szilárdabb lesz; meghaladja az individualis ént és az egyházban egyesülhet mások érzelmével; ténylegesen megvalósítja a vallás eszméjét.

Erre az alapelvre építette Ritschl teljes és egységes theologiai rendszerét, a mely amellet hogy megőrizte a dogmatika összes lényeges részeit és összes jogait, egyúttal különválasztotta ezt minden természettudománytól, minden philosophiától, minden

<sup>1</sup> Lásd Maurice Goguel: *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*. Paris, 1905. — Az érték fogalmán alapszik az a tanítás, melyet Höfding újabban megjelent munkájában (*Religionsphilosophie*) hirdet. Azt mondja benne, hogy a vallás legbensőbb lényegének semmi köze a lét tartalmához, hanem az csak a lét értékelésére vonatkozik. V. ö. Titius: *Religion und Naturwissenschaft*, 1904.



tisztán emberi intézménytől. Ez a rendszer kimondottan az eredeti keresztyén kinyilatkoztatásban foglalt összes eszmék szabatos és logikailag rendezett kifejtésében állott; lényegében az evangélium szellemi és örök tartalma volt.

\*

A hogyan Ritschl az emberi lélek mélyén biztosította a tulajdonképeni vallásos élet fejlődését, miközben megvédelmezte ezt az életet a tudomány benyomulásától, ez a tanítás sokak szellemi állapotának nagyon megfelelt.

A kantismus hozzászoktatta a gondolkodást ahhoz, hogy a tudomány világa fölé vagy a tulajdonképeni természet fölé egy másik világot helyezzen, a szabadság és a szellemi élet világát, a mely az érzékelhető világgal semmi fokon nem esik össze. És éppen a pozitív tudományok haladása, a materialistikus és deterministikus hajlamok, melyeket képviselői közül számosan fitogtattak, keltették fel a gondolkodó szellemekben a vágyat, hogy vallásos hitük tárgyai számára e tudomány hatáskörén kívül fekvő menedéket találjanak.

Emellett a történelem, melyre Ritschl támaszkodott, a XIX. század folyamán elsőrangú tudományná fejlődött s bizonyos tekintetben a természettudományok versenytársává vált; s a romantikus szellemmel egyetértőleg, mely maga is elősegítette haladását, legfőbb feladatává nem azt tűzte ki, hogy a különböző korok jelenségeinek mélyén rejlő általános emberit és azonosat kutassa, hanem ellenkezőleg azt, hogy a különfélét, a specialisat, a jellemzőt és az egyénit tárja fel.

S ugyanez a romanticismus az érzelmi és a belső életnek olyan feltüzelését jelentette, olyan lelkiállapotot tárt elénk és fejlesztett ki, a mely a vallás szellemi és mystikus formájával meglepő összhangban van.

Már Vinet Sándor belső keresztyénsége az emberi lelkiismeretnek és Krisztus személyének kettős, de lényegében egységes alapjával azt az irányt jelezte, a melyet utána Ritschl követett; és Vinet tanításának mély hatása még ma is érezhető.

Természetes hát, hogy Ritschl törekvése általános vonásaiban manapság számos vallásos szellemben feltalálható. Németországban a theologusok egy egész iskolája Ritschl gondolatában él, melynek fenn tartja alapelvét, ha meg is változtatja egyes elemeit.

A legsúlyosabb nehézségek egyikére, a melyek Ritschl tanításával járnak, Herrmann Vilmos, a mester kitűnő tanítványa mutatott rá. Ritschl szerint a vallásos tudatnak meg kell ragadnia, fel kell ismernie magát a Szentírás formuláiban. De a theologiai formulák, a melyeket például Pál apostolnál találunk, csak az ő különleges vallásos tapasztalatait fejezik ki, a melyeken mi magunk valószínűleg nem mentünk át. S ha így áll a dolog, hogyan fogadhatnók el ezeket a formulákat? A mi szánkban azok többé nem a hit megnyilatkozását, hanem gépies és hypokrita gyakorlatot jelentenek.

Úgy látszik, hogy ezen ellenvetés mögött megtaláltuk azt a nehézséget, a melyet maga a reformatio hagyott tanítványaira. A reformatio történeti tekintetben e két jelenségnek esetleges összekapcsolása volt: a belső hit felmagasztalásának, a mi a középkori mysticismus fejlődésének következménye volt és



az eredeti tisztaságukban vizsgált régi szövegekhez és emlékekhez való visszatérésnek, a mit a renaissance humanistáinak köszönhetünk. E két különböző elvből egységes tanítást kihozni, ez volt a protestáns lélek gyötrő gondja.

A megoldás, melyet Herrmann ajánl, abban áll, hogy szétválasszuk azt a két dolgot, a melyek Ritschl-nél szoros egységet alkotnak: a hit alapját és tartalmát.

Az alap, a tulajdonképeni hit, feltétlenül szükséges és minden tudatban egy és ugyanaz. A kinyilatkoztatásnak ezt a részét elég híven előadni, hogy minden őszinte lélek közvetlenül átérezze.

Ám a vallásos hit különös tartalma, a dogma kötött formája határozottabb tapasztalatot képvisel, mely az egyének szerint változhatik. Ezt a tartalmat tehát e különböző tapasztalatoknak megfelelőleg egész jogosan lehetne különböző módokon kifejezni. Így például Jézus belső életének szemlélete olyan hatással van az emberi lélekre, hogy szükség-szerűleg, erkölcsi szükségből hisz Jézusban. De a Jézus halála által elért helyettesítő kiengesztelés eszméje csak esetleges kifejezése annak a megváltó hatásnak, melyet bennünk Krisztus kelt és így nem eshetik egyformán össze valamennyi lélek vallásos tapasztalatával.

\*

Franciaországban egy kitünő theológus, Sabatier Ágoston olyan álláspontra helyezkedett, mely minket Ritschlre emlékeztet. Hogy megszabadítsa a vallást a physikai tudományok bárminő beavatkozásától s biztosítsa annak abszolút függetlenségét és autonómiáját és pedig anélkül hogy ebben a tudomány legcsekélyebb előzékenységére is számítana, Sabatier Ágoston a



vallás számára a legbensőbb szentélyt keresi, azt, a mely a legtávolabb áll a látható és érinthető, vagyis a tudományra tartozó dolgoktól. A vallás szerinte a nyomorúság érzéséből ered, mely az emberi szívet eltölti, a mikor kettős, alacsony és fenséges, természetét tekinti és látja, a mint önmagának rosszabbik része elnyomja a jobbikat. Ettől a nyomorúságtól a vallás ment meg minket, nem azzal, hogy új ismeretekre tanít, hanem azzal, hogy a bizalom vagy a hit áltusa által egyesít a mindenható és egyetemes jóságú elvvel, a melyből létünket merítjük.

Mi tehát a vallás? A szív imája ez, a megváltás.

Ez a megváltás csoda, ez maga a csoda. Hogyan történik? A keresztyénnek ezt nem szükséges tudnia. A természet törvényei abban a változhatatlan voltukban, melyet a tudomány tanít nekünk, a keresztyén tudat számára az isteni akarat kifejezésévé válnak.

Hogy vallásos életet élhessek, három dologra és csakis háromra van szükségem: Istennek valóságos és cselekvő jelenlétére bennem, az ima meghallgatására és a remény szabadságára. Ezt a három dolgot a jelenkori tudomány nem érinti s úgy látszik, semmi tudomány sem érintheti.

Ha már most ki akarom fejteni ezeket az alapvető gondolatokat — és ha szívem sugallatára hallgatok, hogyne akarnám ezt? — és a lehetőség mértéke szerint meg akarom valósítani magamban a vallást, nem tudok a philosophiához vagy a tekintélyhez fordulni, a mint sokan tanácsolják. A philosophia abstractiókból emelt épület, semmi sem ahhoz az elhatározó érzellemhez képest, mely magától fakadt bennem. Nem tud mást nyújtani, mint tisztán értelmi rendszereket, a melyek nem érintenek engem és

valószínűleg ellentétbe hoznának a tudománnyal. Másrésről semmiféle hatalomnak, még egy hatalmas egyháznak tekintélye sem keltheti fel azt, a mit lelkem követel: a belső, szabad és személyes megterést.

A mire szükségem van, hogy kifejleszthessem, magamban a vallást, az a már megvalósult vallás példája és hatása. Az egyiket mint a másikat megtalálom Krisztus személyében, a mint az evangéliumban megjelenik előttem. Jézust az Atyaistenhez fiúi érzés fűzi. Mint ember, megmutatja, arra tanít, hogy az emberek Isten fiai és képesek arra, hogy egyesüljenek vele. Öntudata az a kötelék, mely által az egyetemes Atyával közlekedhetünk. Ekképen a keresztyénség abszolút és végérvényes vallása az emberiségnek.

Kell-e továbbmennünk s szabatos és kötelező formában meghatároznunk a dogmákat, a melyek a képzelet és az érzékek nyelvére fordítják le ezeket a kifejezhetetlen rejtélyeket? A katholicismus ezen fáradozik és követi ebben a scholastikus protestantismus is. De ezek a tárgyi toldalékok okozzák az összeütközéseket, a melyek a tudomány és a vallás között nap-nap után előfordulnak; és másrészt haszontalanok a kegyesség szempontjából, sőt azt a veszélyt rejtik magukban, hogy egyenesen félrevezetik.

A katolikus vallás három elemet foglal magában: ezek a hit, a dogma, a tekintély. A protestantismus, mely a keresztyénséget eredeti tisztaságában igyekszik helyreállítani, elvetette a tekintélyt, ezt a tisztán anyagi és politikai elvet, de meghagyta a dogmát. Eljött az ideje annak, hogy magát a dogmát, a mennyiben kötelező hit tárgya, szintén elejt-

sük. A vallás legigazabb eleme a hit. A hol a hit, ott a vallás. A mit dogmának neveznek, az csak a vallásos tudat kifejezhetetlen adatainak örökké tökéletlen és mindig változható jelképes értelmezése.

Minden vallásos megismerés szükségszerűleg tisztára jelképes, minthogy a *mysterium* — fogalma szerint — csak jelképek útján fejezhető ki.

A hit és a hit tárgya: ez a megkülönböztetés a fontos. Egyedül az első lényeges, a második az elsőnek következménye és esetleges kifejezése.

---



## II.

### A Ritschlianismus értéke.

Ritschlnek és tanítványainak eszméi egyrészt pontos formájukban a theologiai iskolákban, másrészt mint a vallásos gondolkodás iránya a társadalomban még ma is nagyon elterjedtek. Számosan vannak, a kik arra hajlanak, hogy a vallást kizárólag vagy főleg az érzelembe, a belső életbe, a lelkek Istenben való spiritualis egyesülésébe helyezték s így háttérbe szorítsák vagy éppen teljesen kiküszöböljék azokat a tanításokat, a melyek azt elméleti megismerés tárgyává akarják tenni és ezáltal annak teszik ki, hogy másrendű megismerésekkel, a tudományos ismeretekkel összeütközésbe kerüljön. A hit és a *credok* megkülönböztetését, melyet a szellem és a betű, a lélek és a test, a gondolat és a szó, az eszme és a forma különbségével tesznek egyenlővé, ma nagyon kedvelik. Sokaknak, a kik elvetnék a vallást, ha ez a dogmákkal volna azonosítható, a melyeken megütköznek, lehetővé teszi, hogy hívek maradjanak hozzá abban a pontban, mely szerintük a legfontosabb.

S tagadhatatlan, hogy Ritschl szempontja jelentékeny előnyökkel jár.

A theologus, minthogy *a priori* kiküszöböl mindent, a mi tudomány, elmélet, megismerés, tehát a

vallás számára idegen, nem fél többé attól, hogy a tudomány bármikor is megzavarhatná szabadságában. Olyan területen mozog, mely meghatározása értelmében semmiben sem közös a tudomány területével: hogyan találhatná tehát a tudományt útjában? A tudomány megfigyeli és egymáshoz fűzi a dolgok külső jelenségeit: a jámbor ember Istenben és testvéreinek lelkében él. Érti Isten cselekvését önmagában; sőt e cselekvés hatása alatt imádkozik, szeret és remél. A tudománynak e jelenségek felett semmi hatalma sincsen; más világba tartoznak, mint azok, a melyeket a tudomány tanulmányoz. A tudomány ismeretek után kutat, ezek a jelenségek pedig valóságok. Hogyan akadályozhatnák meg ezek a megismerések a valóságok fennállását?

Ha a vallás e szigorúan spiritualistikus értelmében kerül minden összeütközést a tudománynyal, a theologusok szerint, a kikről itten beszélünk, igazságtalanság volna ezt úgy magyarázni, hogy összehúzza, végtelenül kicsivé teszi magát, úgy hogy semmi támadópontot se nyújtson az ellenfélnek. A tudós számára, a ki csak az anyagi valóságokkal törődik, a tiszta szellem talán semmiség; de ebben a semmiben a vallásos ember mindenét megtalálja:

*In deinem Nichts hoff' ich das All zu finden,*  
mondja Faust Mephistophelesnek.<sup>1</sup>

Megtalálja benne elsősorban az önállóságot, a függetlenséget, a szabadságot. Az isteni csak puszt szó, a míg a természettől és a tudománytól függ. Ha igazán létezik, akkor kezdetnek, újításnak, teremtettségnek kell lennie. A szabad és látszólag önkényes

<sup>1</sup> Goethe, *Faust I.*

isteni malaszt tana éppen azt jelenti, hogy a dolgok nem határozhatják meg az isteni cselekvést, mert hiszen ezek csak általa állnak fenn, míg emez csak magamagától függ, vagyis tökéletesen szabad. Helytelen azt mondani, hogy a vallást az érzéki világból számuítottuk és a szívbe helyeztük s azokra a tárgyakra korlátoztuk, melyek az érzelmet érdeklik. A vallás, mely magából az ember tudatos és erkölcsi életének forrásából fakad, mindenható az ő egész életének irányításában, meghatározásában.

S a tapasztalat mutatja, hogy valóban az a belső vallásos élet, melyet mysticismusnak nevezünk, páratlanul gazdag és hatalmas valóság. Az Istennel való közösség nemcsak erős vagy gyengéd, rejtett vagy kifelé ható indulatok forrása. Embereket formál, a kikben hit és akarat él, a kik képtelenek arra, hogy beszennyezzék lelkiismeretüket, a kik mindennel szembe szállni képesek, hogy keresztülvigyék azt, a mit Isten parancsol. Istenben bízni annyi, mint önmagunkban bízni.

A mystikus, a ki azt tartja, hogy a dolgok, a mint adva vannak, csak a tudományt kötik meg, elhatározólag a cselekvés és a jövő felé fordul. A lélek önmagábahajlása, a törekvés arra, hogy Istent bensőnkben találjuk meg, valóban csak első mozzanata a mystikus életnek. Isten nem abstractio: ő éppen úgy a dolgok alapelve, mint a léleké. A ki Isten szolgája, az meg akarja változtatni a világot, hogy közelebb hozza azt alapjához; és a mystikus mint a cselekvés embere áll előttünk. Határozottsága, energiája, lemondása, lelkesedése, törhetetlen kitar-tása láttára ki tagadhatná, hogy érzelmei valóságok és ki tarthatná belső életét jelentéktelen álomnak?



Ekképen a vallás, ha Ritschl értelmében vesszük, nemcsak nem fog a tudomány ellenállására találni, hanem saját geniusa szerint, szabadon és eredményesen fejlődhet. Azt jelenti-e ez, hogy Ritschl szempontja teljesen kielégíti szellemünket?

Először is lehetetlen szemet hunynunk ama változások felett, melyeken ez a szempont az ismeretek és az elmélkedés haladásának hatása alatt magában Ritschl iskolájában átment. Alapelve a valóságban kettős volt: egyrészt az érzelem, a belső tapasztalat, az ember Istenhez való viszonyának tudata volt ez, másrészt a történelem, a biblia, a kinyilatkoztatás. A kinyilatkoztatott igazságokat kétségtelenül nem mint észszerű ismereteket fogták fel: nem voltak ismeretek a szó tulajdonképeni értelmében és nem is lehettek azok. Ha rendszerben lehetett és kellett egységesíteni őket, ez csak tisztára formai szempontból történt, tisztán logikai munka volt, mely meghatároz és rendez, de önmagában nem bizonyít. A kinyilatkoztatott igazságok elfogadásának tisztán gyakorlati oka volt: ezeknek az igazságoknak megegyezése a vallásos tudat szükségleteivel, értékük az ember számára, a hatalom és az öröm, melyet az emberi léleknek szereznek. De azért ez a kinyilatkoztatás obiectiv elv maradt s tartozott maradni, mely arra volt hivatva, hogy az egyéni öntudatokat vezesse és egyesítse.

De ha így értelmezzük, mi teszi ezt az elvet jogosulttá? Ha személyes tapasztalatomban kell az igazság egyetlen kriteriumát találnom, lehet-e engem arra kényszeríteni, kérdezi Herrmann, hogy elhigyjem a tényeket, melyeket mások, egy Szent Pál, egy Szent Ágoston, egy Luther talán átéltek, de én magam nem tapasztaltam?

S ez még nem minden. Abban az időben, a mikor Ritschl gondolatai kialakulni kezdtek, a Szentírás kanonjának elve még fenntartható volt: azóta a kritika haladása rombadöntötte. Az írás többé nem nyújtja a hitnek azt a szilárd alapot, a melyet találni véltek benne. És Sabatier Ágoston egyenesen azt állítja, hogy ha szükségünk van csallhatatlan tekintélyre, akkor többé nem a biblia bizonytalan és merev betűiben kell ezt keresnünk, a mint a protestánsok teszik, hanem ellenkezőleg, egy élő személy hajlékony és szabad értelmében, a katolikusok módjára.

Minthogy ez a megoldás ellentétben állott a Ritschlianismus alapelvével, az iskola kénytelen volt az obiectív elemet mindinkább a subiectívnek, a kinyilatkoztatást a hitnek feláldozni. Herrmann nem kíván többé egyéb alapot a hit számára, mint azt az érzést, mely az egyént áthatja, a mikor Jézus belső életét tekinti. A biblia haragvó Istene és könyörületes Istene, akik a vétek és a megváltás kettős érzelmének felelnek meg, számára a legcsekélyebb fokban sem tényleges valóságok, lelkiállapotaink okai: lelkiállapotaink az egyedüli bizonyos valóságok; az isteni igazságság és könyörületesség ezeknek csak többé-kevésbbé subiectív kifejezése. Mindaz, a mi nem maga a pusztá egyéni hit, csak ennek a hitnek többé-kevésbbé symbolikus kifejezése. Nem kellenek többé dogmák, nem kellenek egyházak e szavak hagyományos értelmében. Az egyén nem hagyhatja többé el önmagát.

Ő a dogmákban metaphorákat lát, a melyeket egyéni tapasztalata szerint értelmez; az egyház számára emberek csoportja, a kik abban a gondolatban egyesülnek, hogy minden kötelező *credót* elvetnek.



E rendszer szemelláthatólag zátonyra jut: tartalom nélküli subiectivismusban végződik.

Pfleiderer szemére hányja Herrmannak, hogy a vallás tárgyát tisztán képzeletbelivé teszi. Istent, úgy mond, egészen a megismerésen kívül helyezni annyi, mint pusztá vágyakozás tárgyává tenni. Annyi, mint azt állítani, hogy van Isten, egyedül azért, mert az Istenbe vetett hit jótékony, vigasztaló, bátorító, nem kérdezve, vajjon a tudomány tanításai nem mondanak-e ellent ennek a hitnek? Egy ilyen hit képtelen meggyőzni arról, hogy nem csupán egyszerű subiectiv illusio.

És ha Ritschl megtisztító módszerét mindinkább szigorúbban alkalmazzuk s mindent elválasztunk a vallásos tudattól, a mi nem közvetlenül magából a subiectumból fakad, akkor biztosan azon fogjuk végezni, hogy mindent kiküszöbölünk, a mi meggyőződéseit saját szemében igazolná, mert minden igazolás alapot jelent, mely a subiectiv és nyers tényt az egyetemesség és szükségesség jellege által, vagyis obiectivitas által haladja meg.

De mi hát akkor ez a hit, mely megveti a dogmák és az intézmények támogatását s szembehelyezkedve velük így kiált fel: Én egyedül és ez elég! Ez a hit meghatározása értelmében maga a meztelen hit, menten minden megnevezhető meghatározástól. Minden kifejezése, mely az értelem és a nyelv műve, ebben a rendszerben csak az egyén kísérlete arra, hogy képzelete tárgyává tegye és megmagyarázza önmagának, mit érez, a mikor ezt a hitet a külső dolgokhoz kapcsolja.

De hogyan láthatnánk a hitben, melyet így minden értelmi tartalomtól megfosztottunk, egyebet, mint üres formát, abstractiót, pusztá szót, semmit? Nagyon



is könnyű rámutatni arra, hogy egyforma bensőséggel és meggyőződéssel hihetünk kitünő és megvetésre méltó dolgokban és hogyha maga a pusztá hit elegendő volna a vallás jellemzésére, minden fanatikus vallásos ember volna ugyanazon a czímen, mint Pál apostol, vagy Szent Ágoston. S a valóságban nem is elégszünk meg a hittel. Többé vagy kevésbé hallgatólag mindig felteszszük, hogy ez a hit szükségképen a krisztusi hit lesz. A lelkiismeretre hivatkozunk, de hozzáértjük, hogy a keresztyén lelkiismeretről van szó. Bármit mondjunk is, obiectiv vagy értelmi elemet viszünk bele a hitbe, a melyet valóban nem nélkülözhetünk, ha positiv elvet akarunk felállítani, a melynek némi jelentőséget tulajdoníthatunk.

A valóság az, hogy ha biztosítani akarjuk a vallásos tudatnak, a hitnek, a szeretetnek teljes értékét anélkül, hogy elvont és üres subiectivismus lejtőjére kerülnénk, akkor nem a negativ megtisztítás, a korlátokat nem ismerő megcsonkítás és feloldás munkájára van szükség. Ellenkezőleg gazdagítani, meg-nagyobbítani kell az alanyt, mennél magasabbra emelni a lét és az egyetemes világába. A módszer, melyet követnünk kell, hogy meghaladjuk az elvont értelem tisztán elméleti szempontját, abban áll, hogy felhasználjuk az élettel egyesített értelem összes segédforrásait, nem pedig abban, hogy az értelmén kívül fekvő szempontot keressünk. Ahelyett, hogy mind távolabb s távolabb keresnénk búvóhelyet a tudomány és az ész támadásaival szemben, a lehető legnagyobb mértékben magunkévá kell tennünk ezt a tudományt, biztosítanunk kell az ész számára annak minden elérhető fejlődését és mindebből eszközöket kell készítenünk ideális czélok megvalósítására.

Egészen biztos-e egyébként, hogyha Ritschl és tanítványai a lelkiismeret, a szív, a vallásos indulat belsejébe húzódnak vissza, tényleg védve vannak a tudomány támadásaival szemben?

Ők egy olyan tudomány feltevése alapján következtetnek, a melyik csak physikai jelenségekkel foglalkozik és nem gondol arra, hogy e physikai s az erkölcsi jelenségek között kapcsolatot létesítsen. Legalább is azt tartják, hogy van a lelki jelenségeknek, mozgásoknak, benyomásoknak egy osztálya, melyek nem kerülhetnek a tudomány hatalma alá. Folytonosan úgy beszélnek a külső és a belső világról, a dolgról és az eszméletről, mint két különálló területről. Ebben rejlik tanításuk végső alapja. Az eszméletet olyan sphaerának képzelik, a melybe semmi természeti erő nem hatolhat és a melyet a kizárólag a dolgok külső oldalát tekintő tudomány nem kutathat át s mert nincsenek is meg a szükséges eszközei hozzá.

Ám a külső és a belső szembehelyezése, egy a tudomány számára hozzáférhetetlen lelki sphaera eszméje csak képes kifejezések és pedig olyanok, a melyek már nem felelnek meg ismereteink mai állásának.

Kétségtelen, hogy a tudomány sokáig csak az anyagi világ jelenségeit akarta a magáévá tenni. Az erkölcsi jelenségeket a metaphysikára vagy az irodalomra bízta. De ma már nem így áll a dolog. A tudomány, mely Descartes óta mindinkább meggyőződött a rend és a módszer eredményes hatásáról a tudományos munkálkodásban és megállapította a különböző ismeretek egymáshoz való viszonyát, immár képesnek érzi magát arra, hogy a jelenségek minden fajtáját



kivétel nélkül tanulmánya tárgyává tegye. Ha még olyan nehezen megragadhatónak látszik is egy lelki indulat, ha még olyan benső, rejtett és rejtélyes természetű is az a theologus számára, mégis valóságos, adott, megfigyelhető valami: olyan jelenség tehát, mely szükségszerűleg és törvény szerint összefügg a többi jelenséggel. Hiába tiltakozik a hívő, hogy hitvallása, imája, Istennel való egyesülésének érzelme tisztára szellemi létformák, melyek semmi vonatkozásban sincsenek az anyagi dolgokkal. Elég, hogy tudatunkba lépnek ahhoz, hogy a tudomány körébe tartozzanak; mert a tudomány ezentúl többek között éppen azzal foglalkozik, hogy megmagyarázza az összes tudatállapotok keletkezését; s olyan módszerek felett rendelkezik, a melyek lehetővé teszik, hogy a belsőt a külsőre, a rejtélyest a megismerhetőre, a subiectivet fokozatosan az obiectivre vezesse vissza.

Egyszóval lehetetlen olyan menedéket találnunk, a hol biztosak lehetünk abban, hogy a tudomány nem ér utól, ha előzőleg nem tisztáztuk a kérdést, hogy mi a tudomány, miben áll hatásköre és vannak-e határai. Olyan problémával állunk itt szemben, a melyet nem elég csak érinteni és néhány philosophiai általánossággal rövidesen elintézni, hanem a melyet önmagáért és magának a tudománynak a szempontjából kell vizsgálnunk.

---



## MÁSODIK FEJEZET.

### A vallás és a tudomány határai.

#### A tudomány dogmatikus felfogása és a kritikai felfogás.

I. *A vallás apológiáját a tudomány határaitra alapítjuk.* A tapasztalat, mint a tudományos megismerés egyetlen elve. — Következmények: határok elméleti téren, határok gyakorlati téren. — A tudományos törvények, mint egyszerű kutatási módszerek. — A tudományos megismerések és tények megfelelésének határai és jelentősége. — Az így értelmezett tudomány a vallás fejlődésének szabad teret enged. — A szellem és a betű: a vallásos formulák esetleges és relativ jellege.

II. *A fenti tanítás nehézségei.* — A „tudomány csödjé” kifejezést követő vita. — Milyen értelemben ismer a tudomány határokat. — A vallás kétes helyzete ebben a rendszerben.

III. *A tudomány, a mint a vallás után igazodik.* — A vallásos tanításoknak mintegy vázlatos formája maga a tudomány. Ezen álláspont fenntartásának nehézségei. — A tudomány határainak természete: azok nemcsak egyszerűen negatív határok, hanem tudományfeletti világot tételeznek fel, mely magának a tudomány tárgyának is feltétele.

IV. *Tovább is fennálló nehézségek.* — A tudomány és a vallás önállósága veszélyeztetve van. — A tisztán kritikai módszer elégtelensége.

Azok, a kik a látható valóságoktól végtelenül távol eső szögletet keresnek a tudat legmélyebb rejtekeiben, hogy ezt a vallás szentélyévé tegyék, főleg

annak a félelemnek hatása alatt állanak, hogy oly közös területen találkoznak majd a tudománynyal, a hol ez a vallás létjogosultságát vitássá tenné. Inkább kikerülik a harczot, mintsem hogy kitegyék magukat a legyőzetésnek. Sokan vannak azonban és köztük tudósok között is, a kik azt kérdik, vajjon nem túlzott-e ez a félelem és a tudomány, ha közelről és concret formájában tekintjük, a valóságban nem jobban kedvez-e a vallásos fejlődés szabadságának, mint a milyennek bizonyos nem annyira tudományos, mint inkább philosophiai szellemtől áthatott elméletek hirdetik.

E tekintetben fontos, hogy megvizsgáljuk azt a változást, mely napjainkban a tudomány felfogásában beállott. Nemrégén még a tudomány a dolgok természetének absolut ismerete volt. Ez volt a biztos és végérvényes tudás, szemben a változó és egyéni hittel; büszke volt a hódításokra, a melyeket igazi elvei felismerésének köszönhetett s jogainak és jelentőségének nem ismerte határait. Végeredményben az ókori metaphysika volt ez a tökéletes megismerésre való törekvésével, melyet átvittünk a tapasztalat világába. De eltérőleg Platon és Aristoteles aesthetikorationalis rendszereitől olyan metaphysika volt, a mely a dolgok alapelvéből kiküszöbölt mindent, a mi az emberi értelemre és szabadságra emlékeztetett, hogy csak anyagi és mechanikai elemeket hagyjon meg benne.

Egy ilyen tudománynyal szemben természetes volt, hogy a vallás, ha megtámadhatatlan akart maradni, olyan területre vonult vissza, a melyen minden összeütközés lehetetlen volt.

De nem joggal mondhatjuk-e, hogy a tudomány-

nak abszolút és korlátlan tudás gyanánt való felfogását már nem tartjuk fenn és hogy a mai tudomány egészen más fogalmat alkot magának jelentőségéről? S ha így áll a dolog, nem volna-e helyén, ha újra felvetnők a kérdést, hogy a valóságban a tudomány milyen mértékben áll ellentétben a vallás fennállásával?

---



## I.

### **A vallás apologiáját, a tudomány határait alapítjuk.**

Hosszas tapogatódzás után a tudomány mintegy természetes kiválasztás útján végre meghatározta saját módszerét. Úgy döntött, hogy a tapasztalatot és egyedül a tapasztalatot választotta alapul. Kétségtelenül az is feladatunk, hogy miután a tényeket megállapítottuk, összefoglaljuk, osztályozzuk, egymásra visszavezessük és rendszerezzük őket. Ám ennek a logikai munkának magának a tapasztalatban kell vezetőt és ellenőrt találnia.

E kutatási módszer elfogadásával a tudomány végtelenül értékes előnyöket biztosított magának. Végre megragadja a valóságot, a melynek elérésében sohasem volt biztos addig, a míg azoknak a fogalmaknak elemzésére és kapcsolatokba hozására szorítkozott, a melyek az emberi szellemben a dolgokat képviselték. Olyan ismeretekhez jut, melyeknek a gyakorlatban lényeges hasznát vehetjük, mert a tapasztalat szolgáltatja az eszközöket, a melyekkel az ember a természetet önmagának ismételtesére bírhatja. Megszabadul az örökös bizonytalanságtól, a nézetek végtelen sokféleségétől; reákényszerül vala-

mennyi gondolkodóra s minden vívmánya bizonyos értelemben végérvényes jellegű.

De ezek az előnyök, így fognak szólni egyesek, ellensúlyozásképen kiterjedésének és philoszophiai értékének olyan korlátozásával járnak, a melynek következményei igen jelentékenyek.

Dubois-Reymond híres beszéde, mely így végződik: *Ignorabimus*, 1880 óta nem szűnt meg nyugtalanítani az emberek szellemét. A hét rejtélyből, melyeket felsorolt, szerinte legalább négy örökre megoldhatatlan: ezek az anyag és az erő lényege, a mozgás eredete, az egyszerű érzet eredete és az akarat szabadsága.

S ennek az az oka, hogy ez a négy problema a tapasztalat körén kívül fekszik. Mert valóban, a tapasztalat, ha még olyan kiterjedtnek vesszük is, nem érheti el sem az első kezdeteket, sem a végső célokat. Nemcsak hogy nem képes és sohasem lesz képes arra, hogy megragadjon az időben valamely első vagy utolsó jelenséget, az ilyesmi úgyis csak fictio, de az is mindig kérdéses marad, hogy milyen mértékben elegendők a tapasztalat feltárta állandó egymásutániságok a jelenségek fellépésének megmagyarázására. A lét lefolyása csak azért engedelmeskedik törvényeknek, mert bizonyos meghatározott természete van. Milyen ez a természet? Változhatatlan? Miért van így és így meghatározva és nem másképen? Milyen előzményekhez kapcsoljuk, hogy tapasztalati magyarázatát nyujthassuk? Ezek a kérdések a tudomány számára circulus vitiosus alkotnak és következésképen változtathatatlanul túlmennek rajta. A tapasztalat törvényeket vagy relative állandó viszonyokat állapít meg a jelenségek között; de semmi

módja megtudni, hogy ezek a törvények maguk is nem szintén csak tények-e, vagy pedig valamely változatlan természetben rejlenek, a mely e tények felett uralkodik.

A mint a tudomány kiterjedésének, ugyanúgy mélységének is megvannak a maga határai.

A jelenséget, úgy a mint megragadja, nem lehet azonosítani a léttel. Csak azáltal foszthatja meg subjectiv és egyéni elemeitől, hogy viszonyokba, mértékekbe, törvényekbe oldja fel. De ha a törvény, mint két jelenség köteléke, mégolyan furcsa fogalom is az ész számára, legalább a képzelet számára világos, mely könnyen maga elé képzel két tárgyat, a mint egy szál fűzi őket egymáshoz; ezzel szemben a fogalmaikat időben megelőző viszonyoknak hypothesis elképzelhetetlen gondolat, a melyben az emberi értelem csak jelképét láthatja valami olyan dolognak, a melyet nem tud felfogni. És ha a tudomány annál inkább egyhangúlag elfogadott tanítás minden értelem számára, mennél teljesebben elvonatkozik az alany és az elem fogalmától, hogy a viszony fogalmához tartsa magát, egyúttal minden lélekben az az érzelem kel fel, hogy ez a tudomány nem a lét tökéletes kifejezése, hanem megközelítésének bizonyos módja és hogy éppen azokban a formákban kell a valóság bizonyos elvének rejtőznie, a melyeket ki kellett küszöbölnie, hogy az óhajtott obiectivitast elérhesse.

Ha a tudomány határai így az elméletben is nyilvánvalók, még inkább evidensek a cselekvés világában. Az embernek, mint eszes állatnak, gyakorlati élete azoktól a céloktól függ, a melyeket az ember maga elé tűz, mert kíváncsiságnak, jóknak, kötelezőknek tartja őket. Ám a tudomány képtelen arra, hogy az emberek bármilyen célját olyan okokra vezesse vissza,



a melyek azt kívánatossá teszik. A tudomány arra tanít, hogy ezen és ezen eszközök alkalmazása ilyen és ilyen eredményekhez vezet. Ez azonban csak akkor érdekel, ha már elhatároztam, hogy ilyen és ilyen eredményre törekszem.

A tudomány arra tanít engem, hogy számosan kíváncsnak, jónak vagy kötelezőnek tartják ezt és ezt a célzt. Az következik-e ebből, hogy úgy kell vélekednem, mint ezek? Sohasem láttuk-e azt, hogy helyesen tette valaki, ha másképen gondolkodott, mint a többiek? S azok, a kiket mint magasabbrendű embereket tisztelünk, vajjon a másoktól származó vélemények egyszerű elfogadásának köszönik-e ezt a magasabbrendűséget? A tudomány tényeket állapít meg, tényként mutat be mindent, a mire tanít. Ám ahhoz, hogy eszem szerint cselekedhessem, az kell, hogy egy tárgyat ne mint tényt, hanem mint célzt lássak magam előtt, vagyis mint valami olyan dolgot, a minek nemléte lehetséges, de a mi megérdemli, hogy létezzék. Emberileg cselekedni tehát annyi, mint feltételezni, hogy a tudomány nem minden, annyi, mint ezeknek a szavaknak: jó, hasznos, kívánatos, szép, kötelező, olyan gyakorlati értelmet adni, a melyet a tudomány nem ismer.

Azt fogják tán felhozni ez ellen, hogy a tudomány éppen ezeket a fogalmakat azzal magyarázza, hogy érzelmekre, szokásokra, hagyományokra és végül a képzelet csalódásaira vezeti vissza valamennyit? Egy ilyen magyarázat, ha igaz, nem egyéb, mint megsemmisítése mindannak, a mit gyakorlati, észszerű, emberi életnek nevezünk. A míg az emberi élet fennáll, tagadni fogja ezt a magyarázatot. A gyakorlat, ha van ilyen, meghaladja a tudomány határait.

Különösen a társadalmi élet az, a mely nem elégedhetik meg a tudomány adataival. Hogy virágzó, termékeny legyen, szüksége van az egyén odaadására, az emberi törvényekbe, a közjóba és az igazságosságba vetett hitére, a multhoz való hűségére és a jövő nemzedékek javát szolgáló buzgalmára. Engedelmességet, önmegtartóztatást, szükség esetén életét követeli tőle. De a tudomány, bármit mondjanak is azok, a kik összetévesztik azt a tudóssal, sohasem tudna az egyénre olyan érvekkel hatni, a melyek meggyőznék arról, hogy alá kell rendelnie s fel kell áldoznia magát. Még ha az állatok veszsűk is például, a melyek közül sokan feláldozzák magukat, de sokan fel is falják egymást, ezzel sem győzhetjük meg a gondolkodó embert, mert éppen értelme arra biztatja, hogy kétségbevonja az elébe tűzött szabály jogosultságát és, sajnos, nagyon is sikeresen akadályozza meg, hogy az igazságtalanság, a melyet a társadalommal szemben elkövetett, önmagára háruljon vissza. Hogyan fogja meggyőzni a tudomány, mely csak a tényt ismeri, az egyént, a kiben az egoismus uralkodik az odaadás felett, arról, hogy meg kell fordítania ezt a viszonyt és fel kell áldoznia magát valami jó ügyért, a mely őt nem érinti? Bizonyítani próbálja-e majd neki, hogy az odaadás érzelme a valóságban minden egyes egyén öntudatában megvan, mint öntudatlan visszhangja a társadalom hatásának egyes tagjaira? De hogy feláldozhassuk magunkat, azt kell hinnünk, hogy szabadon cselekszünk. És a míg az emberek feláldozzák magukat a társadalomért, azért fogják ezt tenni, mert személyeknek tekintik magukat, nem pedig a társadalmi szervezet mechanikai termékeinek.

Így a modern kísérleti tudomány, éppen azáltal



hogy egyedül a tapasztalatra s a kísérletre támaszkodik, úgy elméleti, mint gyakorlati tekintetben korlátozott hatásúnak tűnik fel. De legalább ott, a hol illetékes, igazi bizonyosságot nyújthat-e a tudomány a szellemnek? Ezt is kétségbevonták; s többen azt tartják, hogy tulajdon területén is szűkebb határt kell szabnunk a tudomány értékének.

Hangsúlyoznunk kell itt azt a változást, a mely napjainkban a tulajdonképeni tudományos magatartásban végbement. A tudomány egészen a legutolsó időkig dogmatikus volt, vagy az akart lenni. Legszigorúbb részeit végérvényesen megalkotottnak érezte; a többiben ugyanerre a tökéletességre törekedett. Minden téren oly rendszer formájában akart fellépni, a mely egyetemes elvekből vezeti le az egyes dolgok magyarázatát. A scholastika, mint forma, eszménye volt.

Manapság azonban már nincsen olyan tudomány, a matematikát sem véve ki, a mely beleegyeznék abba, hogy scholastika legyen. Bármilyen formát öltön is az előadás vagy a tanítás kényelmessége szempontjából, a tudomány önmagában nem más s nem is lesz más, mint egy végtelenül tökéletesíthető inductio. Csak az a kérdés, hogy hogyan alakul ki ez az inductio.

E tekintetben meg kell különböztetnünk azon törvényeket és elveket, a melyek az inductio eredményei, azoktól a tényektől, a melyek azok alapját teszik.

A baconi philosophia szerint, mely sokáig uralkodó volt a tudósok között, a természet törvényei önmaguktól bevésik magukat az emberi elmébe, feltéve hogy ez megtisztul előítéleteitől és tanulékonyan rábizzza magát a dolgok behatására. Az alany semmi cselekvő részt



sem vesz a tulajdonképeni ismeretben. Az alany, mint ilyen, csak érzelmeiben nyilatkozik meg s a tudomány éppen azon fáradozik, hogy ezektől elvonatkozzék.

A tudomány történetének tanulmányozása, melyhez a tudományos fogalmak keletkezésének lélektani elemzése járult, egy egészen új elmélethez vezettek.<sup>1</sup>

A tudományos törvények és elvek azt a látszatot keltik, mintha közvetlenül a természetből merítettük volna őket; ezt a kijelentés formája teszi: „a phosphor 44 foknál olvad“, „a hatás egyenlő az ellenhatással.“ De ez a dogmatikus forma, ha még olyan kényelmes is, nem a tudományos munka pontos eredményét képviseli.

A mit a tudomány keresett és talált, azok a valóságban hypothetikus meghatározások, a melyek lehetővé teszik, hogy kérdéseket intézhessen a természethez. A phosphor ama tulajdonsága, hogy 44° mellett olvad, a phosphor meghatározásának egy része; az ellenhatással egyenlő hatás állítólagos elve az erő meghatározásának egyrésze. Az elemek közül, melyekből ezek a formulák alakulnak, egyik sincs a valóságban adva s nem is lehet pontosan adva. Hasonlóképen összetételük sincsen adva. De a szellem, a melynek, hogy keressen, tudnia kell, hogy mit keres, a tapasztalat adatait megfelelőleg kiválasztva és meghatározva olyan definitiókat formál, a melyek lehetővé teszik, hogy szabatos és módszeres kérdésekkel fordulhasson a természethez.

Ezek a meghatározások különben nem mind egyformák. Vannak köztük különösek és leszármazottak

<sup>1</sup> Lásd Duhem, *La Théorie Physique*, 1906. E. Le Roy: *Un positivisme nouveau*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901.

és vannak általánosak és alapvetők, a melyek az előbbieket feltételei. A legáltalánosabb meghatározások természetesen a legállandóbbak is; innen van, hogy beszédünkben alapelvek formáját öltik magokra és ez az oka annak, hogy könnyen abszolút ismereteknek tartjuk őket.

Végül van egy olyan fogalom, a mely fontosabbnak látszik, mint valamennyi más, mert valamennyiükhöz szükséges: maga a tudomány fogalma. Ez a fogalom is ugyanolyan, mint a többi. Tudománynak nevezem a jelenségek között fennálló állandó viszonyok hypothesisét. A tudományos munka abban áll, hogy a természethez ezen feltevés alapján intézzek kérdéseket. Így formál magának a bíró hozzávetőleges véleményt, mielőtt még a vádlottat kikérdezné.

Minthogy azokat az állításokat, melyeket e meghatározások magukba zárnak, azért gondoltuk ki, hogy a kérdezést lehetővé és eredményessé tegyük, azok nem egyebek és nem is lehetnek egyebek, mint feltevések, mert hiszen nem valamely meghatározott egyént kell kikérdeznünk, mely véges egésznek látszhatik, hanem a minden tekintetben végtelen természetet, a melynek kivált bekövetkezendő megnyilvánulásai nem lehetnek számunkra adva. De addig, a míg eredetüket és szerepüket nem vetjük kritikai vizsgálat alá, ezeket a feltevéseket abszolút elvekkel fogjuk össze-  
tévésztetni, először azért, mert ezt a formát mi adtuk nekik és bennünk megvan a hajlandóság arra, hogy a forma jellemvonásait átvigyük magára a tartalomra, másodszor azért, mert ezeknek az elveknek egy részét a többi mind előre feltételezi és a mi rendszereinkre nézve szükséges, azt mi önmagában szükségesnek ítéljük.



Ez az elmélet, mely a tudományos fogalmak alakulásának tanulmányozásából ered, elfogadásra kényszeríti szellemünket, ha meggondoljuk, hogy a tapasztalat a természettel való közlekedésünk egyetlen módja és így a pontos formulák, például elveink is lehetetlenek volnának, ha úgy tekintenénk őket, mint a melyeket közvetlenül a természetből nyertünk. Magából a mindig változó és sohasem pontos tapasztalatból csak szintén változó képek származhatnak. Egyedül a szellem rendszeres beavatkozásával magyarázható meg az az átalakulás, a melyen a tapasztalat a tudomány hatása folytán átment.

És a szellem e műveletnél olyan világos tudatában van annak, hogy meghatározásai és elméletei egyszerű kutatási módszerek, hogy nem tartja hibának, ha egyenlő mértékben fogad el alapvető feltevéseikben különböző, sőt ellentmondó elméleteket, a mikor ezek az elméletek egyenlő értékű következtetéseket nyújtanak és egyaránt hasznosak a jelenségek különböző osztályainak tanulmányozásában.<sup>1</sup> Nem állhatna így a dolog, ha szellemünknek elméletei vezető gondolataiban a dolgok abszolút magyarázatát kellene látnia.

De egyesek így fognak most szólni: bármilyen módon alakuljon is ki a tudomány, való az, hogy megegyezik a tényekkel és megengedi nekünk, hogy felhasználjuk őket. A dolgokra hatni tudni annyi, mint saját cselekvési módjaik egyrészét a magunkévá tenni. Kétségtelen, hogy megismerésünk valószínűleg sohasem lesz egyenlő a dolgokkal; de egyre közelebbről ragadja meg a valóságot; találmányai, conventiói és fictiói is csak

<sup>1</sup> Lásd Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse; La Valeur de la Science.*



arra törekednek, hogy a valósághoz alkalmazkodjanak; és azt a máskülönben folyton növekvő megközelítést, melyet elér, nem lehet összetéveszteni az igazság megragadására való teljes képtelenséggel. Az is fontos különben, hogy mit értsünk az „igazság“ szó alatt. A tudomány nem akar többé hű másolatot készíteni a külső dolgokról, a melyek úgy, a mint képzeljük őket, nyilvánvalólag nem léteznek. Viszonyokat tár fel, melyeket a tapasztalat szemmel láthatólag igazol. Ennyi elég ahhoz, hogy a szó emberi értelmében igaznak mondhassuk és annak is kelljen mondanunk.

Mit jelent ez az igazolhatóság, kérdezik philosophaink. Természetes, hogy a tudományos törvények sikeresen szerepelnek a tapasztalatban, mert hiszen éppen azért találták fel őket, hogy lehetővé tegyék számunkra a dolgok természetes folyásának előre látását. Egyébként egy kényelmes fogás révén ott is eredményeseknek foghatjuk fel a törvényeket, a hol a valóságban eredménytelenek. Ebben az esetben más törvényeket képzelünk el, a melyek az elfogadott törvények hatását felfüggesztik. És így sokszorozzuk a hozzátételeket és a javításokat, hogy megmentjük az elvet, melyhez hozzászoktunk, a míg végül a rendszer kibogozhatatlan szövevény lesz; akkor aztán elejtjük ezt az elvet, mely már csak nehézségek forrása, hogy egy másikkal próbálkozzunk meg, a melyre a jövőben kétségtelenül hasonló sors vár.

Az az állítólagos megfelelés, a mely fogalmaink és a tapasztalat között fennáll, nincsen kellőképen meghatározva. Összetévesztik a matematikai vagy tudományos tárgyak kölcsönös megfelelését, mely nagyfokú pontosságot érhet el s e tárgyak és a tapasztalat

között levő megfelelést. Ám a tapasztalat, ha elszigeteljük a közéje vegyített tudományos fogalmaktól, csak igen bizonytalan érzélem. Végeredményben csak azt az egyet tudjuk, hogy bizonyos meghatározott elmélet a gyakorlatban szemelláthatólag eredményesen szerepel. De hogyan határozhatjuk meg az igazság azon fokozatát, a melyet valamely feltevésnek magában kell foglalnia, hogy gyakorlati értékkel bírjon? A logikában elismert tény, hogy hamis praemissákból helyes conclusiót vonhatunk le. Mindennap tapasztaljuk, hogy valamely módszer tökéletes sikerrel járhat, anélkül hogy bármiféle belső viszony fűzné is a valósághoz. Itt vannak például a mnemotechnikus eljárások. Ez az, a mit tapasztalati szabálynak szoktunk nevezni. Mi bizonyítja azt, hogy a mi tudományunk, melynek az empirismus a kiindulópontja, nem marad eredményeiben is empirikus? Úgy, a mint adva van, a tudományos eredmény tudományunk és a dolgok között bizonyos megfelelést, de nem azonosságot tételez fel, olyan megfelelést, a mely végre maga is csak gyakorlati fogalom.

Pontosan véve minek felelnek meg tudományos elméleteink, mi az az elégtelenül meghatározott megfelelés, a mely igazságuk bizonyítéka volna? A tapasztalatnak, a tényeknek. Felteszszük, hogy a tények előttünk állnak, szellemünkön kívül fekszenek és hogy a szellem módot talál arra, hogy fogalmait hozzájuk alkalmazza; s igaznak mondjuk a tudományt, mert feltételezzük, hogy mindinkább pontosabban tárja elénk ezt a külső valóságot, mely független tőle.

De ez az egész constructio csak a képzelet mesterséges alkotása. A valóságban az a tény, a melylyel a tudós összhangba akar jutni, nem valami nyers és



a szellemtől független dolog, hanem a tudományos tény; és ha ennek alakulását vizsgáljuk, kiderül, hogy már megformáltuk, rendbeszedtük, bizonyos tekintetben újra előállítottuk, hogy megfelelhessen azoknak a feltételek s törvényeknek, a melyeket a tudomány a maga meghatározásaiba beleszótt.

Különbséget kell tennünk a tudományos tény és a nyers tény között. Ez az utóbbi, bárhonnan ered is, csak a kelme, a melyből a tudomány a maga módjára levágja azt, a mit a tényeknek fog nevezni. Valamely tudományos tény már maga felelet a kérdések egész lajstromára; és ez a kérdés-lajstrom nem egyéb, mint a törvényeknek vagy feltevéseknek sorozata, a melyeket a szellem már régebben felállított, hogy ugyanilyenfajta<sup>1</sup> jelenségekről számot adjon. Elméleteink, definitióink, a már fennálló tudomány segítségével mondjuk ki, határozzuk meg, vesszük észre azon tényeket, a melyeket tudományosoknak nevezünk. Ezeket a tényeket éppen annyira megmunkáltuk, hogy az elmélethez alkalmazkodjanak, a mint az elméleteket úgy állítottuk össze, hogy a tényeknek megfeleljenek. Az elméletek megegyezése a tényekkel bizonyos fokig, a melyet lehetetlen pontosan megállapítani, nem egyéb, mint ezeknek az elméleteknek megegyezése saját magukkal.

Így van ez, mert végeredményben az emberi értelem csak intellectualis módon lehet cselekvő. S cselekvése abban áll, hogy bizonyos formák és kategoriák adva lévén, megvizsgálja, vajjon hozzájuk tudja-e alkalmazni az előtte álló dolgokat. Csak azon feltétel alatt ismer meg, vesz észre mindent, hogy már előzőleg ilyen ismeret- és észrevételformái vannak. Miből erednek ezek a többit megelőző ismeretek? Mit kép-



viselnek? Mit érnek? Ez a problema már kifejezéseiben is túllép a tudományos tények birodalmán. Mindaz, a mit tudunk, annyi, hogy megismerésünk, észrevevésünk sohasem lehet egyéb, mint az előttünk álló valóságok lefordítása a mi nyelvünkre. E tekintetben a tényekkel és a törvényekkel egyformán állunk; sőt bizonyára azt kell mondanunk, hogy a tények csak mint bizonyos törvények functiói vannak adva számunkra, minthogy csak akkor vehetők észre, ha tudatunk olyan típusokra vonatkoztatja őket, melyek benne előre megvoltak.

A megismerésnek ez alól az általános feltétele alól a tudomány sem vonhatja ki magát. A tudomány is csak nyelv, a melynek segítségével a szellem viszonylag érthetővé, vagyis felismerhetővé és kezelhetővé teszi az előtte álló tárgyak lehető legnagyobb részét. Hogyan alakult ki ez a nyelv? A valóságnak milyen nagy részét képes kifejezni? Milyen fokú hűséggel? Ezek a kérdések nyilvánvalólag megzavarnak, mert az elme csakis azoknak az előítéleteknek útján és nevében közelítheti meg őket, a melyeket éppen ellenőrizni akarunk. Mindenesetre éppen annyira meghaladják a tudományos tapasztalat körét, mint a közönséges tapasztalat határait.

E meggondolásokból következik, hogy a tudomány nem a dolgok behatása valamely passiv értelemre, hanem bizonyos jelek összesége, melyeket a szellem kigondolt, hogy a dolgokat előre fennálló, eredetükre nézve ismeretlen fogalmak által értelmezze és hogy ezáltal szándékainak megvalósítására használhassa fel őket.

Egy ilyen tanítás sokkal alkalmasabbnak látszik, mint Ritschl dualismusa, arra, hogy a tudomány és a vallás viszonyának problémáját észszerűen megoldja.

S valóban e tanítás szerint a tudomány eleven része, formulái által jelképezett tényleges ismereteinek összessége lényegében nem különbözik a meggyőzéseknek attól a fajtájától, melyeken gyakorlati életünk nyugszik. A tudomány nem parancsolhatja *a priori*, hogy az egyszerű meggyőződést száműznünk kell az emberi szellem világából, mert hiszen alapvető fogalmaiban ő maga is felteszi és megtartja azt. A vallásos meggyőződés, vagyis a hit nem küszöbölhető ki egyszerűen azért, mert meggyőződés. Ahhoz, hogy egy és ugyanazon értelemben a tudománynyal együtt fennállhasson, elég annyi, hogy ne sértse meg a meggyőződéseket, a melyeket igazán a tudomány tekintélye fedez.

De ebben a tekintetben a modern tudomány igen tág teret hagy a vallásnak. Nem formál jogot arra, hogy a lét összes formáira érvényes legyen. A létnek azokat az oldalait vizsgálja, a melyekre a tudomány kategóriái alkalmazhatók, anélkül hogy tagadni akarná, hogy egészen más kategóriák is találhatnának a valóságosban vagy a lehetségesben nekik megfelelő anyagot. A tudós ezt kérdezi: vannak-e a dolgokban állandó viszonyok? Az következik-e ebből, hogy megtiltja a vallásos tudatnak ezt a kérdést: Van-e olyan hatalom, mely képes a világot jobbá tenni?

Nem mintha a vallásnak ezentúl nem kellene tudomást vennie a tudományról. Reá hivatkozni annyi, mint megismerésére és tiszteletbentartására vállalkozni. Tagadhatatlan, hogy a tudomány ma olyan eszmékből



él, a melyek a vallásokat is érdeklik, legalább is úgy, a mint concret valóságukban előttünk állnak. A legfontosabb ezek között talán a fejlődés fogalma.

Felette nehéz tudnunk és kétségtelenül inkább metaphysikai, mint tudományos problema az, hogy mi is valójában ez a fejlődés, mit foglal magában és mit jelent eredetére s természetére nézve. Van azonban egy olyan phaenomenális és tudományos jelentése, a melyre vonatkozólag mindenki egyetért és ez az, hogy az élő lények és talán a dolgok általában nemcsak megnyilvánulásaik egynémelyikében változnak vagy változhatnak, hanem létformáik összeségében is és hogy nem lehet *a priori* meghatározni ennek a változásnak a mélységét. Akár a csirákban megy végbe ez a változás, akár a környezet hatása alatt jön létre, akár mind a két ok közreműködik annál, mindenesetre bizonyos, hogy nincsen éles különbség valamely lény természete és módosulásai között és hogy az, a mit egy faj lényeges jellemvonásainak nevezünk, ezentúl úgy fogható fel, mint egyszerű fejlődési mozzanat, mely aránylag állandóvá vált.

Ám ismerünk ma egy egész theologiai iskolát, a mely éppen azon fáradozik, hogy a vallás külső történetét összhangba hozza ezekkel az elméletekkel.

Ez egy olyan megkülönböztetésből indul ki, a melyet minden gondolkodó ember mindenütt megtesz és a melyen tulajdonképen minden élet, minden cselekvés alapszik: t. i. az elv és az alkalmazás, az eszme és a megvalósítás megkülönböztetéséből. Gondolkodásunkkal akarunk és a dolgokkal megvalósítunk. Ebből következik, hogy minden cselekvésben, bármely megvalósításban van valami más is, mint a gondolat, tudniillik az anyagi forma, a melynek a külső feltételek módosulása esetén szükségszerűleg megfelelő formá-



ban módosulnia kell, máskülönben megváltoztatja értelmét és többé nem ugyanazt a gondolatot fejezi ki. Miért kell a XVI. század francia íróit ma magyaráznunk, ha nem azért, mert a nyelv megváltozott? Hogy ma ugyanazt mondjuk, a mit ők akartak mondani, ahhoz gyakran más szavakat kell használnunk. Minden cselekvés, minden élet magába foglalja ezt a megkülönböztetést, mert az élet abban áll, hogy fennmaradjunk a környezet segítségével, a melyben magunkat találjuk; és ha ez a környezet lényegesen változik, az élő lénynek választania kell a fejlődés vagy megsemmisülés között.

A vallás nem vonhatja ki magát e törvény alól. Szükségképen arra törekszik, hogy hasson az emberekre és csak akkor tud hatni, ha a saját nyelvén beszél az emberrel. Csak akkor nyújt a szellemnek olyat, a melynek értelmét ez megragadhatja, ha bizonyos módon hozzáilleszkedik a kategoriákhoz, a melyek a szellemben előre fennállanak és felfogásának mértékei. Következésképen minden valóságos vallás két részből áll, jöllehet nem tudjuk pontosan megjelölni, hol végződik az egyik és hol kezdődik a másik: az egyik a tulajdonképeni vallás, élet, akarat, cselekvés; a másik a vallás látható megvalósítása vagy a tulajdonképeni vallás összekapcsolása azon létfeltevételekkel, melyek valamely adott társadalomra nézve fennállanak. Az első elem változatlan, abban a symbolikus értelemben, a mely ezt a szót megilleti, ha valamely szellemi s lényegében életteljes elvre alkalmazzuk. A második akarva, nem akarva alá van vetve a dolgok fejlődésének.

Így hát az a theologus, a kiről beszélünk, nemcsak tiszteletben tartja a tudomány adatait és nem

köti magát ahhoz, hogy ezt vagy azt a meggyőződést ma már lehetetlennek tetsző formában tartsuk fenn, hanem még ennél is tovább megy és magába a theológiába olvasztja bele az elveket, a melyeknek bizonyosságát a tudomány megállapította, így különösen a fejlődés elvét.

Az első, teremtető és irányító gondolat megmarad; de az értelmezések, melyekben része van, a formulák, melyek révén külsőleg közölhetővé válik, az intézmények, melyek az ő hatását a világban kifejtik, fejlődnek. Egyrészt az oksági kötelék, a mely ezeknek a formáknak egymásrakövetkezését az eredeti gondolathoz fűzi s a benső hasonlóság, melyet okvetlenül megőriznek, mert hiszen egy és ugyanazon eredetinek fordításai, biztosítják szellemi egységüket; másrészt a vallásos megnyilvánulások is alá vannak vetve minden élő dolog törvényének és követik fejlődésében azt a világot, a melynek alkotórészei.

Ettől kezdve bizonyos kifejezéseknek, a melyeket eredetileg betűszerinti értelmükben vehettünk, ma már, ha meg akarjuk tartani őket, csak metaphorikus jelentést tulajdoníthatunk, mert egyedül ezt egyeztethetjük össze az ismeretek haladásával. Így például ez a szó: „leszállt a pokolba, felszállt a mennybe“, csak abban az esetben őrizheti meg értékét, ha elhagyjuk a számunkra lehetetlenné vált tárgyi localisatiót és a képben a szellemi eszmét keressük: Krisztus lelkének viszonyát a régi törvény igazságos lelkeihez és emberi voltának végső megdicsőülését.

Egyébként nem lehet az allegorikus értelmezésnek ezt a módját értéktelennek és képzelődésnek tartanunk azon ürügy alatt, hogy a veszélyeztetett tanítások minden időkben ehhez menekültek és a



gyerekességig visszaéltek vele. A metaphora maga az ember nyelve; és ha jól megnézzük úgyszólván alig van szó, a melyet tulajdonképeni jelentésében használnánk. A mit a szavak életének neveznek, az nem más, mint annak a szükségessége, hogy a szavak jelentését az eszmék változásának megfelelőleg megváltoztassuk, ha meg akarjuk őrizni őket a változás folyamán át, úgy a mint ezt a társadalmi élet követeli. Az eszme nem teremthet magának közvetlenül formát: mert ebben az esetben senki sem értené meg. Szükségképen elfogadja legalább az első időre azt az adott formát, mely a fennálló társadalom számára érthetőségének mértéke; és e nem számára készült formának segítségével fejezi ki magát úgy, hogy a betűszerinti értelem felé metaphorikus értelmet helyez.

Így hát azon iskola szerint, a melyet haladónak nevezhetünk, a modern tudomány semmiképen sem zavarja a vallás fennállását és fejlődését.

A vallások mélyén rejlenek az alapvető vallásos igazságok, melyek lényegükben metaphysikai természetűek lévén, nem jutnak érintkezésbe egy olyan tudománnyal, a melynek egyedüli tárgya a jelenség.

Ezenkívül a vallások ezeknek az alapvető igazságoknak számos, úgyszólván közvetlen kifejezését foglalják magukban: szellemi, inkább átélt, mint megformulázott dogmákat és szertartásokat, a melyek nem kerülhetnek összeütközésbe a tudománnyal. Így a keresztyénség Istent atyának nevezi, az embereket pedig Isten fiainak és mint ilyeneket, egymás testvéreinek; hasonló értelemben tanítja Isten országát, a bűnt, az üdvöt, a megváltást, a szentek közösségét.



Maradnak a dogmák és a szertartások egyes részletei. A mennyiben ezekben a részletekben egy meghatározott kor ismereteitől és intézményeitől kölcsönzött elemek rejlenek, megesik, hogy azok nem egyeznek meg más korok eszméivel és intézményeivel. De ez nem jelent egyebet, mint csak azt, hogy a tegnapi tudománya és intézményei bizonyos pontokban ellentmondanak a mának. A vallás nem felelős ezekért a különbségekért: nem is szenvedhet miattuk. Megmarad önmagával azonosnak, miközben külsőleg tovább fejlődik.

Máskülönben a fejlődésnek két módját foghatjuk fel. A vallás vagy meg fogja őrizni formuláit, a melyek egy előbbi korbeli tudomány és civilisatio hagyatékai, de a betűszerinti és anyagi értelemből kifejtve azt a szellemi értelmet, a melyet emez magában foglal. Vagy pedig, felújítva a Pál apostolok, Athanasiusok, Szent Ágostonok, Aquinoi Tamások — a theologiai dogmatika e nagy szervezőinek — büszke hagyományát, nem fog attól félni, hogy a jelenkor bölcséleti és tudományos fogalmait elsajátítsa, hogy aztán azokat az örökkévaló és kifejezhetetlen vallásos életnek kétségkívül mindig csak esetleges, de a jelenlegi nemzedékek számára közvetlenül érthető jelképeivé alakítsa.

---

## II.

### A fenti tanítás nehézségei.

A rendszert, mely a vallást a tudomány bírálataira alapítja s a melyhez egyesek valósággal harcziassal lelkesedéssel csatlakoztak, mások élénk ellenvetésekkel fogadták. Nagy lármát csapott néhány éve az a formula, a mely ezt a rendszert polemikus szempontból így foglalta össze: „a tudomány csődje“.

Az ékesszavú tiltakozásokból, melyek ezt a harci kiáltást követték, néha nem könnyű dolog meggyőző érveket kihámozni. Így sokan kedvet találtak abban, hogy a modern tudomány nagy felfedezéseit és főleg ezeknek a felfedezéseknek csodálatos alkalmazásait elősorolják. De éppen arról van szó, hogy elegendő-e ez a haladás, mely főleg az anyagi életre vonatkozik, az ígéretek beváltására, a melyeket a tegnapi tudománya az emberiségnek nemcsak anyagi, hanem politikai és erkölcsi életére vonatkozólag is annyiszor hangoztatott.

Mások ezt felelték: a tudomány sohasem mondott csődöt, mert csak azzal vádoljátok, hogy nem adott meg valamit, a mit soha semmiféle értelmes és igaz tudomány nem ígérhetett. Ez a válasz magában foglalja azt a beismerést, hogy a tudomány nem mindene az embernek.

Azonban a modern tudomány e védőbeszédein áthúzódik egy vezető gondolat, a melyet ez a tudomány valóban mindinkább mélyebben megalapoz szellemünkben: az t. i., hogy lehetetlenség haladásának határt szabni. Kétségtelen, hogy mélyreható különbségek állnak fenn a physikai rend és az erkölcsi rend, az állati társadalmak és az emberi társadalmak között. De vajjon az a távolság, a mely a szervesetlen anyagot az élő anyagtól, vagy a valóságos mozgást az elvont mechanikától elválasztja, nem látszott-e szintén áthidalhatatlannak? És mégis mindjobban s jobban kialakul a folytonosság ezek között a látszólag egymástól elválasztott birodalmak között. Miért tiltanók meg a jövőnek, hogy egészen az utolsó fokig valamennyi formájában megvalósítsa a tudomány egybeesését a léttel?

Erre a másik párton azt felelik, hogy a tudomány összes találmányai közül egy sem felel meg az emberi természet erkölcsi követelményeinek és hogy a jövő tudománya éppen olyan kevésbé fog megfelelni nekik, mert ezek a követelmények a tudományon kívül állanak.

De a kik ezt mondják, félreismerik ellenvetésük értékét. A biztos igazságok kivívása a tudós szellemében a bizonyosság és a hivatottság határozott érzelmét fejlesztette ki. Ezentúl erre a mértékre vonatkoztat minden értelmi tevékenységet: következésképpen hiúnak és jogtalanoknak tartja azokat a kutatásokat, melyek nem illeszkednek hozzája. Bizonyára nem mer többé, úgy mint régen, abszolút eredményeket felállítani, a melyek megismerésünk eszközeivel nem állnak arányban; ő maga jelenti ki, hogy minden tudomány relativ. De ezt a kifejezést igazi értelmében



kell felfognunk. Nem azt jelenti, hogy túl azon a területen, a melyen a tudomány mozog, más terület is volna, az absolutum világa, a hol szabad az út másfajta elmemunka számára: ellenkezőleg, megtiltja az emberi értelemnek, hogy bármi olyan területre kalandozzék, a mely a tudomány számára elérhetetlen. Mert ha valami megismerhetetlen a tudomány számára, akkor ez a dolog *a fortiori* megismerhetetlen minden más elmemunka számára. S a tudomány az ő kizárólagos hivatottságának magabizó érzésével ott, a hol azt mondja: tudok —, azt akarja mondani: ez így van, t. i. az emberi szellem számára; és ott, a hol azt mondja: nem tudom —, ezt érti alatta: ne merje senki sem állítani, hogy tudja!

Semmiképen sem evidens tehát, hogy a modern tudomány, ha szerénységet fitogtat is, valóban kedvezőbb volna a vallás szabad fejlődésére nézve, mint a dogmatikus tudomány. A tudomány szempontjából a vallás nem egyéb, mint önkényes gondolatok összessége; mert a tudománytól csak a formát veheti át, különben, a mint a scholastika példája mutatja, ezt sem anélkül, hogy ne veszélyeztetné általa sértetlenségét. A mi a vallás belső alapelvét illeti, nyilvánvaló, hogy nem lehet az obiectiv tapasztalat igazságai mellé állítani, a melyeket a tudomány elismer. S nem elég elismerni, hogy az, a mit a tudomány határain túl meg akarunk tartani, nem valami más tudomány, hanem meggyőződés. Tudományos szempontból tekintve minden meggyőződésnek csak akkor van értéke, ha a tények megfigyelésén alapul és egyszersmind a tudomány szellemét fejezi ki.

Bár így a vallásos hit arra a területre szorítkozik, melyről azt hiszi, hogy a tudomány átengedte neki,

még e határok között sem biztosíthatja függetlenségét és szabad fejlődését. Minden tudományos haladás veszélyezteteti. Aggodalmasan követi a dolgok tudományos magyarázatának változásait, látni véli, a mint itt szakadás keletkezik, ott valamely hézagot töltenek be. Alkalmazkodásra képtelen lévén, türelmetlen buzgalomával saját maga hívja ki az összehasonlítást, mely reá nézve kedvezőtlen. Mert a tudomány elhatározott és hódító fellépésével az ő bizonytalanságait és féltékenységét helyezik szembe; és úgy látszik, hogy a vallás csak mint valami nagy név áll még fenn, a melyet egyszer valami nagy dolog viselt, de a mely ma csak puszta emlék, melyet a hívők kegyelele s képzelőereje még a valóság színeivel próbál megeleveníteni.

Ilyenek azok a veszedelmek, a melyek a vallást fenyegetik, ha arra szorítkozik, hogy a tudományban mutatkozó hézagokra építsen. Mindazonáltal számos tudós és philosophus azt tartja, hogy ezek a veszélyek nem valódiak. Sokan fenyegetik velük a vallást, mert megmaradnak amellett, hogy a tudományban ellenségét lássák. De ez csak előítélet. Ahelyett hogy annyit okoskodnánk a tudományról és feltételeiről, próbáljunk csak legfontosabb eredményei közül egy-néhányat megvizsgálni; és azt fogjuk találni, hogy a tudomány még határain túl is a vallás irányát követi. Fontos, hogy ezt a szempontot közelebbről is megvizsgáljuk.

---

### III.

#### A tudomány, a mint a vallás után igazodik.

Jóllehet a tudomány gyakran materialismus és naturalismus hírében áll, mégis számos philosophus és hivatásos tudós állhatatosan tagadja, hogy a tudomány módszerei és tartalma ellentétben állnak a vallás elveivel. Olyanok is akadnak köztük és pedig nem a legkisebbek, a kik azt hiszik, hogy fenntart-hatjuk a két út scholastikus szempontját, melyek eredetükre nézve különbözők, de irányukra nézve convergenssek és a kik magukban a modern tudományos tanításokban is megtalálják a vallásos dogmák maradványait.

Ilyen értelemben találják fel egyes tudósok a jelenkori evolutionismusban az isteni személyiségre, a teremtésre, a bűnbeesésre, az imádság eredményességére és a lélek halhatatlanságára vonatkozó vallásos dogmákra való utalást.<sup>1</sup> S egyik kiváló physikusunk szerint a modern tudomány végső következtetései nem egyebek, mint az evangéliumi *Pater noster* és a keresztyén egyházak *Credo*-jának lényeges pontjai.<sup>2</sup>

Mindamellettt általában nem ilyen közvetlen módon keresik a tudományban a vallás előkészítését. A kér-

<sup>1</sup> Armand Sabatier: *La philosophie de l'effort*.

<sup>2</sup> Sir Oliver Lodge: *The Substance of Faith*.



dés, mely körül a vita forog, a tudomány határainak mivolta és pontos értelme. Tiszta tagadást, abszolút tagadást jelentenek-e ezek a határok, úgy hogy a tudomány igazán megtiltja nekünk, hogy bármit is keressünk, bármit is képzeljünk azon túl, a mi ő reá tartozik? Vagy pedig csak relativ tagadást jelentenek, a mit Aristoteles privationának nevez, valaminek hiányát, a mit maga a meglevő dolog jelez, követel, magában foglal?

A tudósok szerint, a kik e helyen minket foglalkoztatnak, a tudomány határai az emberi szellem előtt valóban olyan megismerésnek hiányát jelképezik, a mely szükséges volna ahhoz, hogy tudományunkat tökéletes megismeréssé egészítse ki. A tudomány eleget tud róla ahhoz, hogy tudja, hogy önmagában nem elégséges. Elvei negatív, tartalmukra nézve határozatlan fogalmak. Ám az emberi szellem számára lehetetlenség nem kérdezni, hogy mi ez a dolog, ha egyszerűen arra tanítjuk, hogy nem is ez s nem is az. Így hát valóban maga a tudomány és nem valami kívülle álló lelki tevékenység az, amelyik egy a tudományos megismerésnél magasabbrendű megismerés lehetőségét magába zárja. „Az ész utolsó lépése, mondotta Pascal, az a belátás, hogy végtelen sok olyan dolog van, mely meghaladja határait.“

S mindenekelőtt a mi a tudomány szellemét és általános módszereit illeti, miért mondják, hogy az harcban áll a vallással? A tudomány a jelenségeket törvények alá igyekszik rendelni, vagyis a szabályosság, a változásban megnyilvánuló állandóság, a rend, a logika, az értelem alá. Egyszerű és egyetemes törvényeket keres, a melyekre a részlettörvények sokféleségét és összetettségét visszavezetheti. Ezzel egy szersmind arra törekszik, hogy a világban egységes

és harmonikus, vagyis szép alkotást lásson. És tényleg úgy látszik, hogy egyetlenegy tér, az euklidesi tér elegendő a valóságos kiterjedés összes tulajdonságainak megmagyarázására; egyetlenegy törvény, Newton törvénye uralkodik az astronomiai világ jelenségei felett. A physikához talán elegendő két alapvető törvény: az energia megmaradása és a legkisebb hatás elve. A tudomány egységre törekszik, megtalálja az egységet: önkényes állítás-e tehát, hogy Isten felé tart?

De ugyanekkor tudatában van annak is, hogy nem érheti el Istent. Valóban, elvei csak feltevések, melyeket a tapasztalat láthatólag megtűr. Ezt mondhatja: semmi más feltevés nem állta meg eddig ilyen győzedelmesen a tényekkel való összehasonlítás próbáját. De nem mondhatja, hogy ez a feltevés az igazság. Megismerésének módja: kérdéseket intézni a természethez valamely feltevés segítségével, megengedi, hogy jelenleg kielégítő magyarázatokat találjon, de nem engedi meg, hogy kielégítő magyarázatait szükséges magyarázatokká tegye meg. És mégis bizonyos, hogy van pozitív és abszolút magyarázat. Maga a tudomány győz meg róla ugyanakkor, a mikor elismeri, hogy képtelen ezt nyújtani.

Az úgynevezett mechanikai philosophia<sup>1</sup> szerint a testek tulajdonságait világos és pozitív elv, az anyag és a mozgás elve magyarázza meg. Meg kell azonban jegyeznünk, hogy még azok között is, a kik valamennyi jelenség magyarázatában fenntartják a mechanikai mintakép jogos használatát, kevesen hiszik ma, hogy kellő erejű eszközök segítségével

<sup>1</sup> Lucien Poincaré: *La Physique moderne.*



észre lehetne venni a mozgásokat, melyeket kigondoltak. Úgy tekintik a mozgást, mint a legkényelmesebb jelképet, a mely a jelenségek törvényeinek felkutatásában és kifejtésében rendelkezésünkre áll.

De sokan vannak a physikusok között, a kik ezt a jelképet is haszontalannak vagy kiküszöbölhetőnek tartják, segédeszköznek, a melyre, ha egyszer feladatát elvégezte, a tudománynak többé nincsen szüksége. Szerintük az a törekvés, hogy a megfigyelhető jelenségek összességét a mozgásra vezessük vissza, a modern physikusok egyre éleselméjűbb és összetettebb találmányai ellenére is meghiusult. Az igazi egységesítés útját a thermodynamika mutatta meg, mely az energetikává alakult át. Ez a tudomány úgy alakul ki, hogy elvonatkozik a dolgok tulajdonképeni természetétől és csak mérhető megnyilatkozásait vizsgálja. Kiterjedés, mozgás, vagy egészen másvalami-e az, a mit mérünk? Nem határoz. A mérések elegendők ahhoz, hogy ráakadjunk a törvényekre, elméleteket építsünk ki, elveket állapítsunk meg, a melyek lehetővé teszik, hogy az ismert jelenségeket osztályozzuk, és deductiv úton a természethez új kérdéseket intézzünk. Mit akarnánk még ezen kívül? Az energetika azzal, hogy összegyűjtötte mindazt, a mi a tudományban szigorúan kísérleti és tudományos elem és elvetett minden metaphysikai és igazolhatatlan maradványt, megvalósította a physika tudományának legtökéletesebb formáját, a melyet csak a mai napig ismerünk.

De miben áll az az energia, a melyet az energetika egyetlen tárgyává tesz? Csak negativ fogalmat alkot róla magának. Az energia nem mozgás s nem is a concret valóságok egyike, a melyeket megfigyelhetünk.



Nem más, mint utalás valamely hiányzó ismeretünkre.

Úgy látszik, hogy az energetikával átölelhetjük a változás módjainak egész sokféleségét, vagyis nemcsak a helyi mozgást, hanem a tulajdonképeni physikai mozgásokat, másszóval a tulajdonságok és összetételek változásait is és mindazt, a mit Aristoteles alteratióknak, generatióknak és corruptióknak nevezett. De ez a lehetőség csak a jelenségek formájára vonatkozik. S minthogy ennek a formának önmagában semmiféle physikai tulajdonsága nincsen, azok a formulák, melyek képviselik, használhatatlanok volnának, ha a jelenségeket más szempontból nem osztályozták volna tulajdonképeni physikai hasonlóságaik és különbözőségeik, vagyis qualitasaik szerint. Ilyképen a qualitativ megkülönböztetés a tudós értelme számára a matematikai eljárás egysége és azonossága mellett is fennmarad.<sup>1</sup> Mi ez a qualitasfogalom? Nyilvánvaló, hogy tudományos szempontból tekintve csak negatív fogalom: valamely olyan feltétel eszméje, a melyet nem lehet a mennyiségre visszavezetni, azokra a mennyiségekre, a melyeket a megfigyelés szolgáltat az elemzésnek. De ez az eszme egyúttal egy valóság eszméje is, következésképen nem pusztá tagadás. Utalás maga a tudomány részéről a lét egy olyan oldalára, mely az érzéki tapasztalatot és a tudományt meghaladja.

Hasonló következtetéseket vonhatunk a biológiából. Manapság úgyszólván általánosan elfogadott nézet, hogy az élet, ha nem fogyaszt is valami tulaj-

<sup>1</sup> Lásd Duhem, *La Théorie physique*, 1906. *L'Évolution des théories physiques*. Revue des questions scientifiques, Louvain, oct. 1896.

don energiát, önmaga mégsem vezethető vissza egész egyszerűen a physico-chemiai erőkre. Sőt olyan gyakran és olyan határozott és positiv formában juttatták kifejezésre ezt a tételt, hogy szinte úgy látszik, mintha a biológia területe a lét megismerése tekintetében kevésbé szűk határok közé volna szorítva, mint a fizikáé. Valóban nemcsak azt tudjuk, hogy az élet fennáll és nem pusztán mechanizmus, hanem meg is határozzuk: egyetértés, hierarchia, a részek és az egész solidaritása, heterogen elemek egységesítése, teremtető és irányító eszme, kísérlet valamely meghatározott szervezet fenntartására, felhasználása az eszközöknek és leküzdése az akadályoknak, a melyeket a környezet gördít eléje. Mindezeknek a meghatározásoknak positiv és egyszersmind mechanikai jelentésüket meghaladó értelmük van; és ha valóban tudományos jelleget tulajdonítunk nekik, könnyen azt következtethetjük belőlük, hogy a tudomány önmagától olyan világba vezet, mely más, mint a tulajdonképeni külső jelenségek világa.

De önmagunkat tévesztjük meg, ha ezeket a formulákat positiv tartalmukban igazi tudományos adatoknak vesszük. Ilyen értelemben csak metaphorák, azokból az érzelmekből fakadnak, a melyek eszméletünkben az élet észrevételéhez kapcsolódnak. Jelzésekkül, támaszpontokul, formulául szolgálnak a biológus számára, hogy leszögezze a valóságban a jelenségek egy bizonyos osztályát, melyeket életjelenségeknek nevez, csakúgy mint a hogy a physikus számára ezek a szavak: erő, anyag, vonzás, tehetetlenség arra jók, hogy leszögezze azokat a jelenségeket, a melyeket physikaiaknak nevez. De míg a physikus a physikai jelképeket hozzávetőleg pontosan átfordít



hatta matematikai jelképekre, azok a kifejezések, a melyek az életet határozzák meg, a biologus számára megtartották subiectív értelmüket. Ezért is szigorúan tudományos szempontból véve csak negatív jelentésük van. Azt jelentik, hogy az élet jellemző megnyilvánulásai nem vezethetők vissza a physikai mechanizmusra, bizonyos tekintetben nem-mechanikusak.

És mégis az életnek még tudományos eszméje sem pusztá tagadás: állítás ez, valami ismeretlennek állítása, a melynek, ha obiectív vizsgálódásunk el is szalasztja lényegét, legalább megnyilvánulásait megragadhatjuk. Fordított oldala egy dolognak, melynek szükségképen másik oldala is van. Ez a negatív fogalom, mely tudományos szempontból igen termékeny, eltűnne és vele együtt eltűnnének azok a relativ magyarázatok is, a melyeket nyújt, ha feltennénk, hogy az az ismeretlen positiv valami, a melyet kifejez, a valóságban nincs meg.

Az élő fajok eredetére vonatkozó problema tanulmányozása fejlesztette ki azt az elméletet, a mely ma látszólag a tudomány minden részében uralkodik a fejlődés elméletét. A különbségek, a melyek ezt az elméletet az úgynevezett orthodox meggyőződésektől elválasztották, kezdetben azt a gondolatot keltették fel a legtöbbször, hogy az elmélet minden tekintetben ellentmond ezeknek a meggyőzéseknek és míg a vallás gondviselést, teremtetést, értelmet, szabadságot foglal magában, a fejlődés szó nem jelenthet mást, mint mechanizmust, durva szükségszerűséget, materializmust.

Mindazonáltal a bírálat, melynek tárgyává maga a tudomány tette ezt az elméletet, nem késett kimu-



tatni, hogy a fejlődés eszméje távolról sem olyan egyszerű, világos és szabatos, a milyennek az első pillantásra tetszhetett; hogy többféle értelemben vehetjük; és hogy semmiképen sem a teremtés, a szabadság s az értelem eszméinek az az egyszerű tagadása, a melynek tekintették. S a tudósok és a philosophusok egy része, a kik észrevették, hogy a fejlődés elmélete a világba olyan egységet, folytonosságot, életet, termékenységet, harmoniát, közös irányzatot vitt bele, a mely a fajok állandóságának elméletével nem fért össze, végül arra az álláspontra jutott, hogy az evolutionismus távol attól, hogy a vallásos eszmékkel ellentétben állna, a világról és a világfejlődésről sokkal nagyszerűbb és egy isteni teremtőhöz sokkal méltóbb képet alkot, mint a milyen az alapvető formák változatlan sokféleségének hagyományos dogmája. Ez az értelmezés tulajdonképen túllép az elmélet tudományos jelentőségén. De nem túlzás azt mondani, hogy a fejlődés tudományos eszméje még az élet és az energia eszméinél is nagyobb mértékben tökéletlen idea, pontosan véve tagadás, amely állítást tételezi fel.

Bebizonyított ténynek tűnik ma fel, hogy az, a mit fajnak nevezünk, nem változatlan és örök létezési forma. A nagy ellenvetés, a melyet Darwinnal szemben felhoztak: látjuk bizonyos fajok letűnését, de nem látjuk újak feltűnését, ma már megdőlt. A kísérletező hirtelen változások útján fajokat teremt. Egy fajból mások születhetnek, többé-kevésbbé szétágazók. Következésképen elvben semmi sem áll többé útjában annak, hogy a fennálló fajokat összeségükben úgy tekintsük, mint a melyeket a fejlődés hozott létre.

Mi az értelme ennek a feltevésnek?

Az evolutionismus szükségképen felveti a variációk eredetének kérdését. Mindeddig nem tudott erre az eredetre vonatkozólag egyetemesen elfogadott megoldásokhoz jutni. Két irány között ingadozik, a melyek mindketten számos tényre és kísérletre támaszkodnak és a melyeket ezért egyes tudósok összeegyeztetni és összekapcsolni szeretnének. Az egyik álláspont szerint, a melyik a Darwinéra emlékeztet, az eredeti átalakulás a csirában megy végbe. Ezen átalakulások közül egyesek fennmaradnak, növekednek és állandó típusokká válnak. A másik szempont szerint, a melyet Lamarck vallott a magáénak, az átalakulások lényeges okai a környezet hatása és az élőlények törekvése, hogy alkalmazkodjanak hozzája. S e két szempont egyesítése nagyon elfogadható. Mert a csirában végbemenő módosulás gondolata nem zárja ki a környezet hatásának eszméjét, a minthogy a környezet hatásának eszméje sem zárja ki a csirában végbemenő módosulását. A környezethez való alkalmazkodás még reproductív sejtek termelésében is megnyilvánulhat, a mint egyes kísérletek bizonyítják<sup>1</sup> és a csirában végbemenő átalakulás hozzákapcsolódhatik a létfeltételekhez való alkalmazkodáshoz.

Mondhatjuk-e, hogy azok a fogalmak, melyeket a magyarázatokban alkalmazunk, tudományos értelemben positiv fogalmak?

A csirában végbemenő variációk tana ezeket a variatiokat vagy bizonyos önkényes teremtéssel vagy pedig előre meglevő latens jellemvonásokkal magya-

<sup>1</sup> Bonnier, *Le Monde végétal*, p. 332.



rázza, a melyek valamely körülmény hatása alatt kifejlődnek. Teremtés vagy velünkszületett tulajdonságok, ilyenek a kínálkozó feltevések.

A környezet hatásával szemben fellépő visszahatás tana az élőlényben vagy azt a tulajdonságot veszi fel, hogy valamely külső ok egyforma behatásának következtében meghatározott törekvést fejt ki, vagy azt, hogy saját magától olyan módosulásokon megy át, a melyek által a külső feltételekhez alkalmazkodhat.

A mi ezeknek a módosulásoknak relativ megszilárdulását illeti, ez az élőlényeknek egy szokásához kapcsolódik, a melyet ezek akár maguktól, akár a viszonylag állandó környezet hatása alatt vesznek fel.

Minden látszat ellenére távol állunk attól, hogy a teremtés, az alkalmazkodás, a fennmaradás fogalmainak legalább tudományos szempontból pozitív értelmet adhassunk itten. Mert az, a mi e fogalmak tartalmában pozitív, egyúttal subiectív, meghatározhatatlan, nem tűri meg a tudományos tárgyalásmódot. Ezek a fogalmak azt mondják, hogy az élő fajok alakulását nem lehet valami vegyi összetétel előállításával egyenlőnek tekintenünk. A valóságban sokkal nagyobb mértékben eltávolodtak a tudomány nyelvétől, mint azok, a melyeket a változatlan fajok elmélete foglalt magában. Ez utóbbiban az élő világ a szervetlen világhoz hasonlóan véges számú meghatározott és változatlan elemből állott, melyeknek különböző összetételei alkották az osztályok rendszerét. Ezzel szemben az a növény- vagy állatvilág, mely nemcsak az egyéneken, hanem egészében is él és fejlődik, már csak látszólag hasonlít valamely anyagi



összeállításhoz, merev és homogen egységek véges a számához. A változást benne gyökeresnek fogjuk fel; határozott, az állandó elem, a melyre a tudomány támaszkodik, ezentúl csak esetleges és ideiglenes jellegű.

Ezek a fogalmak a tudomány számára csak tagadások és problémák kijelentései, mert hiszen meghaladják a mechanikai szempontot. Olyan magyarázat eszméjét keltik fel bennünk, a mely hasonló ahhoz, melyet az öntudat ad a maga actusairól. Az élőlény az elfogadott formulák szerint fenn akarja tartani és ki akarja fejteni életét; és hogy ezt elérje, meghatározásában és módosulásában a környező körülményekhez alkalmazkodik.

Ezeket a magyarázatokat rendszerint teleologikusnak szokták nevezni. Egy mélyreható philosophus szerint<sup>1</sup> ahhoz, hogy a tényekkel összhangba hozzassuk, úgy kell felfognunk őket, mint a melyek egyformán felülmúlják a teleológiát és a mechanismust. A teleologia arra vezet, hogy a növényvilágot az állatvilág egyik alacsonyabb fokává s az ösztönt az értelem egyik alacsonyabb fokává tegyük, holott ezek a valóságban egy és ugyanazon tevékenység három divergens fejlődései. A különböző irányokban haladó gazdag és változatos termelés sokkal jobban megfelel a szabad teremtés eszméjének, mint valamely előre kitűzött és a megvalósítás lefolyását meghatározó cél gondolatának.

Bármit tartsunk is ezekről a nézetekről, melyek az élet spinozistikus elméletére emlékeztetnek, kétségbevonhatatlannak látszik, hogy az alapvető biológiai

<sup>1</sup> Bergson, *L'Évolution Créatrice*. V. ö. Rudolf Otto: *Naturalismus und religiöse Weltansicht*, 214—215 l.

fogalmak positiv tartalma a tudományon kívül fekszik és hogy ezek a fogalmak, ha a tudomány nyelvén beszélünk, következésképen csak negativ fogalmak.

Ebből nem következik, hogy a tudomány positiv és subiectiv jelentésüket mint haszontalan, chimaerikus, üres szavakat kiküszöbölhetné. Mert ha ezek a fogalmak tisztára quantitativ, pontos és obiectiv fogalmakká válnának, elvesztenék mindazt, a mi bennük jellegzetes és alkalmas arra, hogy a tudóst kutatásaiban és synthesiseiben vezesse. Kant azt mondta, hogy bizonyos elveknek, a melyek nem bírnak constitutiv értékkel, abban az értelemben, hogy semmi valóságos ismeretet nem nyújtanak nekünk, regulativ értékük van, mert lehetővé teszik, hogy osztályozzuk a jelenségeket, szervezzük tapasztalatainkat, egészen úgy, mintha híven képviselnék a természet valódi munkáját. Úgy látszik, hogy ezt a tanítást még ma is alkalmazhatjuk a biológiára. Eszerint a tudomány olyan valóságtól függött, a mely kutatásának eszközeit meghaladja.

Különös jelentőséget kell tulajdonítanunk e tekintetben a moralis tudományoknak.

Ezeket a tudományokat kétféle módon fogják fel: vagy mint normativ, vagy mint tisztán positiv tudományokat.

Ha normativ tudományoknak fogjuk fel őket, saját tartalmuk által közvetlenül szolgáltatják az emberi élet irányító elveit, a melyeket hiába követelnénk a physikától. Célokat tűznek ki az ember elé, a melyeket követnie kell; ilyenek a személyiség fejlődése, a kötelesség, a boldogság, összhang az egyén és a társadalom között, az igazságosság, az álta-

lános hasznosság, az összetartás, az egyéni öntudatok egyesülése. Nyilvánvaló azonban, hogy ezek a dolgok önmagukban nem végső és adaequat módon felfogott elvek, hanem különleges természetű problémákat képviselnek, problémákat, a melyeket a pusztá tapasztalat segítségével nem lehet megoldani.

Egyesek szerint ezek a dolgok egyenesen a végételen, a tökéletes, az isteni perspectiváit nyitják meg számunkra. Ha így állna a dolog, akkor maguk az erkölcsi tudományok vezető eszméi alkotnák az igazi bevezetést a vallásba.

Egy másik iskola az erkölcsi tudományokat sokkal közelebb hozza a többi tudományhoz. Az ember természetrajzává akarja tenni őket, mely az embert erkölcsi és társadalmi megnyilvánulásaiban tekinti. Az erkölcsi tudományok az emberek cselekvéseit, különböző módozatait és okait tanulmányozzák, úgy a mint a biológiai tudományok tanulmányozzák az élet functióit és létformáit. A mi a gyakorlati szabásokat illeti, ezek e felfogás értelmében a tudomány alkalmazásai, de nem tartoznak hozzája. Mert minden tudomány, a mennyiben tudomány, elméleti jellegű: a gyakorlat megelőzi vagy követi, de nem esik egybe vele.

Ilyen értelemben az erkölcsi tudományoknak biztos eszközük van arra, hogy minden összeköttetést megszakítsanak a vallással s ez abban állna, hogy a pusztá elbeszélés mellett maradjanak. Annak megállapítására szorítkoznának, hogy az emberek a különböző korokban ilyen és ilyen értelemben beszéltek az igazságosságról, a boldogságról, a kötelességről, a jogról, a személyiségről, a solidaritásról vagy az ösztudatról, anélkül hogy kérdeznék, honnan erednek



ezek a fogalmak, miben áll philosophiai jelentőségük és értékük. Ám az olyan tudomány, a mely csak elbeszél, voltaképen nem is tudomány. Az erkölcsi jelenségek tudományának, hogy a physikai tudományokhoz hasonló legyen, magyarázóvá kell válnia.

Általában az erkölces tan ma nem gondol arra, hogy az eszméleti és a társadalmi életet tisztán physikai okokból magyarázza. A psychologia, az ethika, a sociologia, anélkül hogy elszakítanák a kötelékeket, a melyek az anyag tudományához fűzik őket, önálló elveket követelnek meg. Következésképen az erkölcsi jelenségeket nem csupán az emberi élet physiologiai és physikai feltételeiből fogjuk magyarázni, hanem tulajdonképeni erkölcsi okokból is, a milyenek a tudat feltételei, az értelem és az akarat tulajdonságai, az érzelmek, a törekvések, az eszmék hatása, olyan eszmék különös szerepe, mint az egyéniség, a boldogság, a kötelesség, az egyenlőség, a szabadság, a hagyomány, az ösztudat, a solidaritás, a humanitas, az igazságosság, az összhang, a haladás, az ész eszméi, stb.

Mik ezek az alapelvek? Tudományos szempontból tekintve csak tagadások. Subiectiv képzelődések az obiectiv okok helyén, a melyeket értelmünk nem ismer és nem tud önmagukban megragadni. Az egyetlen, a mi az ilyen elvek alapján nyert magyarázatokban pontosan megállapítható, az, hogy a szóbanforgó jelenségeket nem lehet a rendelkezésünkre álló hatóokokból megmagyarázni. Miután eszméket, czélokat, mivoltában megragadhatatlan eszméleti életet szerepeltettünk, valami logikai fogás segítségével ezeket a folyékony dolgokat formulákba öltöztetjük, mechanikai lények és erők bizonyos fajaivá teszszük

és úgy élünk velük, mintha ható okok lennének. Ezután azt hiszszük, hogy tudományos magyarázatot találtunk. De hogyan határozzuk meg tudományosan az efféle magyarázatok értelmét és értékét? Honnan ered az erkölcsi élet, törekvésünk a haladásra, igényünk arra, hogy újat teremtsünk s jobbat csí náljunk, mint a természet? Mit akarunk? Merre megyünk? Mindezt a lehetőséget szükségességre, ezt az eszményt a valóra, mindezt az esetleges jövőt adott dolgokra visszavezetni nyilvánvalólag nem más, mint az eszméletben pusztán csak megtévesztő képesé s éget látni. És mi lesz akkor a magyarázatokkal, melyeket ez az eszmélet szolgáltat? Ezek nem egyebek, mint illusorikus magyarázatai olyan jelenségeknek, a melyek maguk is illusorikusak.

Szigorúan tudományos szempontból ezek az eszmék csak tagadások, a mechanikus magyarázat lehetőségének tagadásai. De itt is és elsősorban itten, hozzá kell tennünk, hogy tökéletlen tagadásokkal állunk szemben, a melyek megfelelő állításokkal szükségszerűleg össze vannak kapcsolva. Mire használhatná a tudós ezeket a fogalmakat, ha a matematikus módjára el kellene tekintenie subiectiv és gyakorlati értelmüktől? Olyan kevésbé gondol erre, hogy éppen ezt a subiectiv értelmet ruházza fel a tudomány a fogalom nevével. A mikor a csillagász a látszatot követve úgy magyarázza a jelenségeket, mintha a nap a föld körül forogna, jól tudja, hogy hasonló joggal és még sokkal kényelmesebben járhat el úgy is, ha felteszi, hogy a föld forog a nap körül. De a moralista vagy a sociologus, a ki a subiectiv jelenségeket, melyekkel foglalkozik, obiectiv kifejezésekre akarná fordítani, ezáltal éppen az őt



érdeklő valóság ellentétéhez érne és semminemű következtetéseket sem vonhatna le belőlük. Hogy beszélhessünk az emberekről, egyéniségükről, személyiségükről, solidaritásukról, egyéni vagy ösztudatukról, kénytelenek vagyunk feltenni, hogy ezek a kifejezések jelentenek valamit, a mi az objektív tudomány szempontjából nagyon vitatható. A jelenségek magyarázata erkölcsi vagy sociologiai fogalmak által nem egyéb, mint ügyetlenül palástolt hivatkozás olyan magyarázatokra, a melyek meghaladják a tulajdonképeni tudományos erkölccstan és sociologia jelentőségét.

Összefoglalólag mondhatjuk, hogy a philosophusok szerint, a kikkel itt foglalkozunk, a tudomány határai nem pusztá tagadásokat jelentenek. Hanem igenis utalást valamely számunkra transcendens valóságra, a mely nélkül ezek a határok maguk érthetetlenek volnának és a melyet a tudós szellemének is többé-kevésbbé eszében kell tartani, ha fogalmainak concret jelentést akar adni, a mely azokat használhatóvá teszi. Következésképen a tudomány nem teljesen semleges. Megvan a maga iránya; és ha ez irány nagyon általános marad is, mégis célpontját ugyanazok a dolgok teszik, a melyeket a valóságos tudat követel.

Ettől fogva a vallás többé nem valami önkényes értelmi alkotásnak tűnik fel, a melyet a tudomány talán elméletileg megtűr, de a melyhez semmi kapcsolat sem fűzi: a tudomány, anélkül hogy tudna erről, keresi a vallást. És így miközben tulajdon elvei szerint szabadon kifejti magát, a vallás tudja, hogy állításai legáltalánosabb elveikben megfelelnek a tudomány követelményeinek. Ezért csak annál buz-



góbban fogja magába fogadni a tudományból mind-  
azt, a mi segítheti munkájában; s megfigyelhető  
tény, hogy azok a gondolkodók, a kikről beszélünk,  
ahelyett hogy a tudományt mint idegent és min-  
versenytársat eltávolítanák, ellenkezőleg minden ere-  
jükből segítségül hívják, hogy a vallások történeti  
és természeti oldaláról a lehető legigazságosabb, leg-  
megbízhatóbb és legteljesebb, következésképen a val-  
láshoz legméltóbb és legeredményesebb fogalmat  
alkossák maguknak.

---

#### IV.

### Tovább is fennálló nehézségek.

Bizonyos, hogy a vallás és a tudomány kibékítésének ilyen értelmezése és alkalmazása egyike a leg-sikeresebbeknek és a legmeggyőzőbbeknek, a melyet csak elképzelhetünk. Mindamellett nem biztos, hogy minden tekintetben kielégíti a tudós vagy a vallásos ember lelki szükségleteit.

Bár a spiritualista minden erőfeszítésével azon van, hogy tisztára a tudomány tanításait gyűjtse össze és semmiben se másítsa meg őket, mégis ki van téve annak, hogy a tudós ellene fordul, a mikor a tudomány határait a vallásra nézve kedvező értelemben magyarázza. Ha van olyan dogma, a mely a tudomány szempontjából alapvető, akkor ez az, hogy a tudomány nem tudja, merre megy. Ha elismeri is saját határait, semmi tekintetben sem tudja, mi van mögöttük; és tudatlanságának, valamint bizonyosságának minden értelmezése gyanus előtte. A tudomány legmélyebb mivoltában féltékeny a maga függetlenségére, önállóságára, a nemtudáshoz való jogára.

A maga részéről pedig a vallásos tudat továbbra is csodálkozással veszi tudomásul azt a kötelességét, hogy létehez a tudománytól kell felhatalmazást kérnie. Bizonyára nem gondol arra, hogy fellázadjon a tudományos bizonyítás eredményei ellen. Könnyen

belátja, hogy közte és a tudomány között bizonyos összefüggés áll fenn és hogy a tudomány és a vallás nem lehetnek gyökerükben heterogenek, mert hiszen ha van Isten, akkor ő az oka annak a világnak, melynek törvényeit a tudomány kutatja és lehetetlen, hogy az ok és az okozat között ne találjunk valamiféle viszonyt. De ő maga szintén jogot formál önállóságára, szabad fejlődésére. Mint minden élet, a vallás is önmaga akar lenni és önmagából akarja összes képességeit kifejteni. De így attól kell tartania, hogy megszorítva érzi majd magát egy olyan rendszerben, a mely, úgy látszik, mindennek ellenére a tudomány szempontjai alá fogja rendelni a vallásnak azt a jogát, hogy szabadon megnyilvánulhasson.

Ekképen a tudomány határainak rendszerében sem a vallás, sem a tudomány nem találja meg teljesen azt az önállóságot, a melyre mind a ketten jogot formálnak.

Valóban úgy látszik, hogy a problema a legélesebb elmét is kizátszja. Mert módot kellene rá találnunk, hogy a vallást úgy fogjuk fel, mint a mely tulajdon elvei szerint szabadon fejlődik és amellet bizonyos értelmi viszonyok révén egybe van kapcsolva a tudománnyal. De ha a nehézség megoldhatatlannak látszik, vajjon nem az-e az oka ennek, mivel a tudományt és a vallást még mindig úgy képzeljük, mintha a térben egymás mellett állnának fenn és az anyagi dolgok módjára ki akarnák szorítani egymást? Azt keressük, hogy mekkora teret hagy a tudomány a vallásnak, azt kérdezzük, hogy a tudomány által elfoglalt terület körvonalai feltételeznek-e egy másikat, mely ezen túl fekszik, vagy sem. Mindezek a kifejezések csak metaphorák, a



valóság átírásai a térbeli képzelet nyelvére. Elképzelhetjük-e, hogy a tudomány és a vallás viszonya ilyen egyszerű, az anyagi viszonyoknak ilyen híven megfelelő legyen? Nem kell-e ellenkezőleg nagyon is nehezen megragadhatónak és meghatározhatónak lennie? Nem kell-e bizonyos tekintetben egyedül állnia a maga nemében?

De ha így áll a dolog, akkor e viszony felderítésében olyan módszert kell követnünk, a mely sokkal erősebb mértékben metaphysikai jellegű, mint az, a melyet most vizsgáltunk. Emez voltaképen kritikai módszer volt. Abban állott, hogy a tudományt és a vallást, úgy a mint adva vannak, vizsgáljuk s keressük, melyek a létfeltételei mindegyiküknek és ha adva vannak ezek a feltételek, hogyan egyezhetnek meg egymással. Ez a módszer csak oda vezethet, hogy a vallást és a philosophiát mint két versengő hatalmat állítjuk szembe egymással, a melyek kölcsönösen ki akarják egymást irtani. Talán bensőbb és hajlékonyabb összefüggést fedezhetnénk fel köztük, ha ahelyett hogy a tudományt és a vallást csak kívülről tekintjük és elveiket bíráljuk, arra törekednénk, hogy mindkettőt keletkezésükben ragadjuk meg, számot adjunk magunknak eredetükről és fejlődésük belső elvéről. Ehhez azonban már nemcsak a philosophiai kritikát, hanem a tulajdonképeni philosophiát, az értelmi és az erkölcsi élet alapvető elveinek elméletét kellene segítségül hívnunk. Erre a kísérletre vállalkozott több igen mélyreható gondolkodó, a kik éppen olyan gondosan vigyáztak arra, hogy tiszteletben tartsák a tudomány szabadságát, mint a milyen féltékenyen őrködtek afelett, hogy biztosítsák a vallását.

---

## HARMADIK FEJEZET.

### A cselekvés philosophiája.

I. *A pragmatismus.* — A tudományos fogalom, mint feltételes imperativus; az igazság pragmatistikus fogalma.

II. *Az emberi cselekvés philosophiájának eszméje.* — A tudomány, mint az ember cselekvésének teremtése. — A vallás, mint az emberi lélek legmélyebb akaratának megvalósulása. — A dogmák, mint tisztán gyakorlati igazságok. — A vallás és a tudomány, a mint megfelelnek a cselekvés eredete és eszközei között fennálló különbségnek.

III. *Kritikai megjegyzések.* — A tiszta activitas fogalmában rejlő nehézségek. — Úgy a tudománynak, mint magának a vallásnak tulajdonképeni értelmi alapelvre van szükségük.

Az értelmi élet és az erkölcsi élet alapvető elveinek elméletét felépíteni: erre törekedett Descartes és az észben megtalálni vélte nemcsak a tudományos, de a gyakorlati, sőt a vallásos igazságok közös forrását is. Ha rationalismusa elégtelennek bizonyult is, nem lehetne mégis újra megpróbálkozni tervével, ha a tulajdonképeni ész, e főleg értelmi tehetség helyébe a cselekvést tennénk, melynek eredetisége és értéke a Descartes utáni philosophia folyamán egyre világosabbá vált? A cselekvés philosophiája nem engedné-e meg, hogy a tudomány és a vallás eredetét az emberi szellemben közös forrásra vezessük vissza?

---

## A pragmatismus.

A tudósok között ma már igen elterjedt az a felfogás, hogy a szellem a tudomány létrehozásában cselekvő szerepet visz. De ez alatt rendszerint azt értik, hogy az igazság felfedezése erőfeszítéseket, találmányokat, minden rendelkezésünkre álló eszköz értelmes használatát követeli tőlünk.

Nem akarják ezzel azt mondani, hogy a tudomány önmagában, az egyszer meglévő tudomány nem egyéb, mint az emberi cselekvés egyik fajtája.

A hypothesis, ha a tények igazolják, törvénynyé válik. Hogy mi módon fedezte fel a szellem ezt a törvényt, ez a kérdés már csak történeti érdekességgel bír.

Ezzel szemben a philosophusok szerint, a kikkel most fogunk foglalkozni, a szellem, tevékenységében tekintve, nemcsak mozgatója a tudománynak, hanem igazi alanya és substantiája is.

Ennek a szempontnak eredeti változatát találjuk meg a jelenkori philosophia egyik híres iskolájában, a melyet pragmatismusként neveznek.

A pragmatisták szerint<sup>1</sup> a tudomány nemcsak foly-

<sup>1</sup> Lásd: William James: *Pragmatism*, New-York, 1907. — F. C. S. Schiller, *The definition of pragmatism and humanism*. Mind, 1905; *Axioms as postulates*, in: *Personal idealism*, edited by H. Sturt. London, 1902; *Studies in humanism*, 1907. — A *Leonardo* cz. szemle, Firenze, szerkeszti: G. Papini.



tonos beavatkozást tételez fel a cselekvő szellem részéről, mely a dolgokat a maga szempontjából tekinti és használatára alkalmas jelképeket teremt, hanem maga is cselekvésre törekszik és nincs más feladata, mint hogy a cselekvést szolgálja. Kutassuk fel a tudományos fogalmak eredetét: mindig azt fogjuk találni, hogy bizonyos módszereket jeleznek, a melyeket követnünk kell, hogy ezt és ezt a jelenséget észleljük, ezt és ezt az eredményt érvük el. Cselekvési szabályok ezek, feltételes imperativusok: e jelentésükön kívül nincsen igazi tartalmuk.

Az olyan tételnek, mely nem jár gyakorlati következményekkel, nincs értelme. Két olyan tétel, mely a cselekvés módjára nézve nem vezet különbséghez, csak a szavakban tér el egymástól.

Azt mondani, hogy a tudományos formulák jelentősége tisztán gyakorlati, azzal az állítással egyenlő, hogy ezek a formulák nem a multa, hanem a jövőre vonatkoznak. A tudomány a multat csupán a jövő szempontjából tekinti. Megmondja, hogy mit kell várunk, ha ezt és ezt a cselekedetet véghezvisszük, hogy milyen érzetek fognak keletkezni bennünk, ha e pillanatban ilyen és ilyen érzeteink vannak.

Innen ered az igazság pragmatistikus fogalma. Az igazság nem képzeleteink megegyezése valamely előre s egyszersmindenkora adott, a „világ“ szónak megfelelő egész egyes részeivel, hanem egyszerűen az a szolgálat, a melyet valamely képzet tehet nekünk, ha ezt meg ezt az eredményt tűzzük ki célul magunknak. Igazság annyi mint igazolhatóság és igazolhatóság a tapasztalaton át vezető tehetséget jelent.

Valamely képzet igazsága ennél fogva sohasem bizonyos az esemény megtörténte előtt, melyre vonat-

kozik. És valamely bebizonyított igazság csálhatatlanul csak a multa áll, a jövőre még csak jog szerint sem vonatkozhatik.

És ez még nem minden. A tudomány nemcsak kizárólag a cselekvésre irányul, hanem maga is cselekvés, eredményes és teremtő képesség. Vajjon előre meg van-e határozva az a jövő, a melyre következtetései vonatkoznak? Egyedül tudatlanságunk akadályoz-e abban, hogy azt csálhatatlanul megjósoljuk? A rationalisták azt állítják, hogy igen.

Számukra a valóság örök idők óta teljesen készen van. Egy híres formula szerint a jelen a mult súlya alatt görnyed és terhes a jövővel. Egészen más állásponton vannak a pragmatisták. Azt tartják, hogy a valóság valóban alakulóban van és hogy a jövő nincs a jelen által előre meghatározva. És azok között az okok között, a melyek a jövőt teremtik, első helyre magát a tudományt állítják, a mely szabad és emberi lévén olyan okozatokat kényszerít a természetre, melyeket ez önmagától nem hozna létre.

Mi több, a pragmatisták szerint a meggyőződés, mely tudatunkban eszméinket kíséri, a hit, melyet valamely esemény megvalósulásába vetünk, maga is egyik tényezője ennek a megvalósulásnak. A hit megteremtheti a saját tapasztalati igazolását és cselekvése által igazzá lehet.

És a hit az emberi lélekben nem valami kívülről odahelyezett s az akarat hatásától független állapot. Kétségtelenül nem áll hatalmunkban, hogy valamely tetszőleges meggyőződést keltsünk fel magunkban. De az élet olyan alternatívák elé állít, a hol a döntés nemcsak hogy nem az értelem belátásától függ, hanem egyenesen lehetetlen lenne, ha csak a tisztára intellectualis érvekre

volnánk utalva. Ilyenek a vallásos problémák lényeges és gyakorlati elemeikben. Az emberi társadalom, a világ, a mindenség — dolgok-e ezek számomra, a melyekről azt mondjuk: ez-az, vagy pedig felebarátaink, a kikhez így szólunk: Te? Magatartásom egészen más lesz, a szerint, a mint az egyik vagy másik értelemben döntök; és a döntés nyilvánvalólag akaratomtól függ. Tőlem függ, hogy higgyek-e vagy ne higgyek a mások és a világ iránt való kötelességeimben és következésképen az is, hogy megváltoztassam-e vagy érintetlenül hagyjam a dolgok folyását.

Így hát bizonyos, közelebbről meg nem határozható mértékben az igazság maga is az ember műve, nemcsak azért, mert az ember csinálja a tudományt, hanem azért is, mert a tudomány tárgya: a lét, a melynek a tudomány látszólag csak következménye vagy képzelete, távol attól, hogy örök időktől fogva kész dolog volna, folytonosan alakul a substantiáját tevő concret lények cselekvésének, de különösen az éppen a tudományra és a hitre támaszkodó emberi cselekvésnek következtében.

---



## II.

### Az emberi cselekvés philosophiájának eszméje.

Nehéz munka volna a cselekvés osztályrészét a tudományban több alapossággal és éleselméjűséggel meghatározni, mint a pragmatismus képviselői tették. De azt kell kérdeznünk magunktól, vajjon e tanítás mivolta és jelentősége nem marad-e egy kicsit határozatlan, legalább akkor, ha önmagában tekintjük; hogy az igazat mondjuk, nekünk úgy tetszik, hogy ez már ama szellemek nagy különféleségéből is kiviláglik, a kik pragmatistáknak vallják magukat vagy a kiket ezekhez számítanak.

Valamely igaz eszme, igaz meggyőződés szerintük igazolható, jótékony, eredményes meggyőződés, oly meggyőződés, a mely fizet nekünk. De a fizetés szó értelme végtelenül változó. Van, a ki fizetést csak csengő érczben fogad el. Egy Newton azt akarja, hogy általánosításokkal fizessünk, a melyek a világegyetem törvényeit egységre vezetik vissza. Az egyik anyagi élvezetet kíván a tudománytól. A másik a tudás büszkeségét várja tőle és a dolgok mechanismusába való behatolásunk legfelsőbb gyönyörűségét. Megint egy másik jótevőnek nevezi azt, a mi kedvez a lélek békességének vagy az erkölcsi erőnek, vagy az eszmék összhangjának vagy a lét kiterjedésének és növekvésének vagy

pedig valamely egyszerre egységes és szabad, az emberi-ség eszményi céljaiért lelkesülő társadalom megvalósulásának. A pragmatismus egyiket sem zárja ki e nézetek közül: de egyiket sem erőlteti ránk logikai kényszerrel. Inkább módszer ez, mint tanítás, inkább az elmélet és a gyakorlat viszonyának meghatározása, mint magának a gyakorlatnak elmélete. És így a pragmatismus önmagában nem meríti ki a cselekvés philosophiájának eszméjét.

A gondolkodók egy csoportja, a kik tökéletesebb alakban akarják ezt az eszmét megvalósítani, azon fáradozik, hogy kimutassa, hogy a tudomány lényegéhez nem csak az eredményesség és a gyakorlat általános szempontjai tartoznak, hanem a cselekvés is, a szó teljes értelmében, a cselekvés mindama positiv vonásaival, a melyek megkülönböztetik az egyszerű beavatkozástól a jelenségek folyásába és egyedül határozzák meg, mint igazi cselekvést.

Azok a tanítások, a melyek ebből a gondolatból eredtek, a valóságban maguk is nagyon különbözők és hogy pontosan ismerjük őket, mind külön kellene tanulmányoznunk. De mindenesetre közös törekvés nyilvánul meg bennük, a melyet nem lehetetlenség kiemelnünk.

\*

A mennyiben a tudományt illeti, ez a törekvés a következő:

A mikor azt állítjuk, mondják egy néhány év óta igen elterjedt philosophia képviselői,<sup>1</sup> hogy a tudomány postulatumai, elvei és meghatározásai conven-

<sup>1</sup> Így Poincaré, Milhaud, Duhem, Le Roy, Höffding etc.

tiók, önkényes választás következményei, azt akarjuk ezzel mondani, hogy ha a tapasztalat talán adott is okot rájuk és sugalmazta is őket, nem kényszerít és nem is kényszeríthet elfogadásukra. A tapasztalat és a fogalmak között, melyekkel tudományos értelmezésben élünk, megszakad a folytonosság. De ebből még nem következik, hogy ezek a fogalmak önkényes találmányok lennének. A meghatározottságnak, a melyet a dolgok csak nagyon tökéletlen mértékben nyújtanak, végső alapja magában a szellemben rejlik, mely a hypothesiseket kigondolja, a meghatározásokat felépíti. Nem a véletlen, nem valami tetszőleges cselekvésünk műve a tudományos kutatás, hanem meghatározott tevékenység, a melynek jellemző vonásait is megállapíthatjuk.

Először is az eszmék, melyeknek segítségével a tudományt felépítjük, igazi feltalálások. Nem csupán véletlenek: meg vannak alapozva, termékenyek, megvan az a belső értékük, a mely megkülönbözteti a lángelme alkotásait a képzelet pusztá szeszélyeitől. És ezek a feltalálások egymásután követik egymást minden irányban, kimeríthetetlen gazdagságban, változatosságban, újdonságban. S mindegyikük küzd a fennmaradásért, módosul, hozzáidomul az ismeretek haladásához, és csak azért tűnik le, hogy új felfezéseket hozzon létre. Ilyen jelek alapján ismerjük fel az igazi lény cselekvését, a mely arra törekszik, hogy megteremtse önmagát, fennmaradjon, fejlődjék, érvényesüljön. Milyen e lét természete? Erről a cél ad felvilágosítást, a melynek mindeme teremtmények alá vannak rendelve.

Nyomatékosan hangsúlyozzák a szellemnek azt a törekvését, hogy eszméit a tapasztalat által szolgáltatott tényekhez alkalmazza és ezt helyesen is teszi.



A modern tudomány a valóságos világ meghódítása akar lenni, nem pedig valamely képzeletbeli világ terméketlen szemlélése. De önmagunkat áltatnók, ha azt hisszük, hogy ezáltal kiküszöböltük a Platonok és az Aristotelesek emberi philosophiáját, a melyik az érzéki világból, a hol értelmünk nem ismerheti fel magát, intelligibilis világot akar felépíteni.

A tudományos feltevéseknek általában véve az a céljuk, hogy a világba akár egységet, akár egyszerűséget, akár folytonosságot vigyenek bele. Ezek a tulajdonságok nem tapasztalati tények: első pillanatra éppenséggel a valóság ellentétének tűnnek fel. Még egymással is nehezen egyeztetethetjük őket össze. Mert azt akarni, hogy világunk részeinek végtelen sokszerűsége mellett is egységes legyen, annyi, mint azt kívánni, hogy összes részei hatást és kölcsönhatást gyakoroljanak egymásra s ez meg úgy látszik, kibogozhatatlan összefonódáshoz vezetne. Hasonlóképen a folytonosságot keresni annyi, mint eltávolódni az egyszerűségtől, a melyet egymástól gyökeresen különböző kategóriák sokfélesége által sokkal jobban biztosíthatnánk.

Miben állnak tehát a tudománynak ezek a céljai, ha nem a törvényekben, a melyeket a szellem a dolgokra rákényszerít, mert természete olyan, hogy nem tudja magába felvenni őket úgy, a mint a durva tapasztalatban neki adva vannak?

Ám éppen az egység, az egyszerűség és a folytonosság alkotja azt, a mit észszerűségnek nevezünk. Következésképen nem valami tetszőleges szellemi élet nyilvánul meg a tudományos felfedezésben, hanem olyan értelem, olyan ész tulajdon élete, a mely az észszerűség bizonyos típusát foglalja magában.

De elég-e ez? Csak a tudomány munkása-e az ész? Önmagán kívül fekvő célja volna-e a munkának, melyet a tudományban végez! Egyedül a gyakorlatra irányul-e a szónak utilitaristikus értelmében?

Nehezen tagadhatnók, hogy az emberiség ismer egy érdekmentes tudományt, vagy ha úgy tetszik, olyan tudományt is, a melynek számára a legfelsőbb érdek maga a tudomány. Még ma is sokan vannak a tudósok, a kik mint a görög gondolkodás örökösei, Aristotelesszel együtt ezt mondanák az önmagáért űzött tudományról: „Minden más foglalkozás szükségesebb, mint ez, de egyetlenegy sincs, a mely jobb volna.“

Azt az ellenvetést fogják erre tenni, hogy ezek az elmék az eszközből célzt csinálnak. Meglehet. De ez a változtatás, amelyben tévedést látnak, egyike a természet, nagy törvényeinek és egyike termékenységé forrásainak. Jóllehet az anyag az élet szempontjából eszköz, a természet úgy fejti ki, mintha öncél volna. Az állati ösztön, mely az ember számára csak eszköz, az állat szempontjából cél. Az emberi fejlődés gazdagsága onnan ered, hogy minden egyes egyén mesterségének különös megbecsülésével azt képzei, hogy az a mesterség cél, még pedig minden célok között a legmagasabb és a legnemesebb. Mi a szép, ha nem a dolgok néhány jellemvonása, a melyeket önmagukért kiválasztottunk és kifejlesztettünk? Miben áll a játék, ha nem képességeink egyszerű gyakorlásában, ezt öncélnak véve? Mit jelent végeredményben, hogy valamely dolog eredetileg és a történeti fejlődés szerint cél vagy eszköz-e? A dolgok értékének megbecsülése nem függ azok teleologiai szerepétől. Ha az ember a tudományt a hasznos fölé akarja helyezni, vagy pedig kijelenti, hogy a tudomány önmagában a legmagasabb-



rendű hasznosság, hogyan bizonyítsuk be neki, hogy nincs igaza? Ha az emberek gyakorlati ítéleteit vizsgáljuk, megállapíthatjuk, hogy kedvüket lelik az eszközök és a célok adott rendjének efajta felfordításában és abban, hogy a legmagasabbrendű dologgá tegyék azt, a mi eredetileg csak alacsonyrendű és mellékes volt. És majdnem mindennek, a mi új és nagyszerű létrejön, ilyen az eredete.

Egyébként azáltal, hogy a tulajdonképeni hasznosságtól elválasztjuk, a tudományt még nem változtattuk abszolút czéllá. Az ész fejlődésének eszközévé válik, a melynek, a mint Descartes tanította, igazságokkal kell táplálkoznia, hogy fennállhasson, növekedhessék és természete szerint meghatározhassa magát. Mint minden, a minek léte, van az ész is csak cselekvésében áll fenn, cselekvése által teremti magát; és legtökéletesebb értelmi tevékenysége: a tudomány az, a mely tetté váltja a bennerejlő szellemi képességeket.

Ilyenképen a tudomány nem a természet műve, a melynek a tudat csak színteréül szolgálna; nem is egyszerű gyűjteménye olyan szabályoknak, a melyeknek minden létjogosultsága a hasznosság volna. A tudomány meghatározott tevékenység, maga az emberi tevékenység, a mennyiben ez észszerű és értelmes. A tudománynyal is úgy áll a dolog, mint a nyelvekkel. A mint Bréal<sup>1</sup> finom érveléssel rámutatott, a nyelvek nem olyan dolgok, hogy létük és fejlődésük elveit az emberi szellemen kívül kellene keresnünk. A szellem, az értelem és az emberi akarat, ez a nyelv egyedüli igaz oka; és a nyelv nem szakadhat el tőlük, mert nincs benne

<sup>1</sup> *Essai sur la Sémantique*, Paris, 1897.



más élet, mint az, a melyet éppen ez a szellem önt beléje.

\*

Míg így egyes tudósok kimutatták, hogy a tudomány az ember értelmi tevékenységében immanens módon bennerejlik, a vallásra vonatkozólag hasonló tanítás alakult ki.<sup>1</sup>

Gyakran úgy tekintik a vallást, mint bizonyos meggyőződések és parancsok rendszerét, melyeket az ember kívülről jövő kényszer hatása alatt fogad el. Többé vagy kevésbbé észszerűen bizonyítják, hogy ez és ez a tekintély jogerős, megszabja, hogy ilyen és ilyen *credót* valljunk, ilyen és ilyen gyakorlatokat végezzünk; és a vallás e felfogás szerint nem egyéb, mint a pusztá engedelmesség e tekintély iránt.

De ha elfogadjuk is, mondják ama philosophusok, a kikről beszélünk, hogy ezek a bizonyítások szigorúak és hogy az így belénk oltott hittételek elég világos jelentéssel bírnak ahhoz, hogy a meggyőződés az eszmékre s ne a szavakra vonatkozzék, hogyan szerezzünk bizonyosságot afelől, hogy ezek a meggyőződések és szertartások vallást alkotnak az ember számára, abban az értelemben, a melyet a tudat, különösen pedig a keresztyén tudat és hagyomány tulajdonít e szavaknak? A vallás természetfeletti élet a lélekben. Nem két egymás mellett levő s egymástól teljesen független existenciával állunk szemben, a melyek két külön személyt alkotnának, hanem magával az egyénnel, mely megőrzi azonosságát, jóllehet életének alaphangja végtelen magassá vált. Hogyan

<sup>1</sup> Lásd Maurice Blondel, *L'Action*. Paris, 1893.

lehetne meggyőződéseknék ilyen következménye, ha nem volna benső kapcsolat köztük és az alany természetek között? Nem lehetetlen elgondolnunk, hogy valamely meggyőződés, még ha logikailag meg van is alapozva, éppen olyan kevésbé érinti az emberi szívet és öntudatot, mint az Archimedes elvére vagy az egyetemes vonzásra vonatkozó meggyőződésünk. Ha a vallásos meggyőzések csak logikai meggyőzések volnának, akkor az úgynevezett vallásos actusok az ember számára csak külső mozgalma lennének, a melyekben a lélek nem venne részt.

De az ember véges, csatlakozhatik és a rosszra hajlik, fogják egyesek mondani; és a vallásnak isteni beavatkozásnak kell lennie, a mely az embert átalakítsa. Hogyan találjunk magában a természetben olyan törekvést, mely a vallásra irányul? A véges lénynek a végtelennel szemben csak egyetlenegy szerepe lehet: az engedelmisség. Vagy azt akarnók, hogy a véges önmagától megértse és felölelje a végtelent? Erre csak akkor volna képes, ha azonos volna vele. Hasonló tételt felállítani azonban annyi, mint a pantheismusba merülni.

Ez a következtetési mód, így felelnek a cselekvés philosophusai, elfogadható volna, ha az ember pusztá értelemből állana. Valóban, az értelem számára a dolgok vonatkozásait fogalmaik vonatkozásai helyettesítik; és nagyon igaz az, hogy a fogalmak végeredményben csak az inclusio és az exclusio vonatkozásait engedik meg. Intellectualista szempontból tekintve, ha Isten és az ember nem azonosak, szükségképen egymás számára kívülállóknak kell lenniök. És ebben az értelemben attól a pillanattól fogva, a melyben a pantheismust kiküszöböljük, a vallás az ember szá-



mára nem lehet más, mint kívülről jövő kényszer.

De az ember nem pusztán értelemből áll: emellett és még sokkal közvetlenebbül, tevékenység is, vagy inkább cselekvés, állandó mozgás valamely tárgy irányában, a melyről azt hiszi, hogy birtoka fenntartja és erősíti létét. Úgy látszik, hogy a tulajdonképeni emberi cselekvés feltételeiben megtalálhatjuk a természetesnek és a természetfelettinek azt a különös immanentiáját, azt az egységet egymásbaolvasdás nélkül, a melyet a vallás követel és a melyet az értelem nem tud kimutatni.

A cselekvés, a melyről itt szó van, tulajdonképen az akarat cselekvése, vagyis a cselekvés legeredetibb formája.

Az új cselekvésphilosophia szerint az ember, ha csak explicite is akarja azt, a mit implicate akar, másszóval ha számot ad magának a célról, mely felé akarata természetszerűleg tart és komolyan meg akarja valósítani ezt a célt, be fogja látni, hogy szüksége van Istenre, a természetfelettire, hogy megvalósíthassa saját akaratát.

Mi ez a cselekvés? Azt fogjuk-e mondani, hogy az ember cselekszik, hogy emberileg cselekszik pusztán azáltal, hogy erőt fejt ki és magáévá akarja tenni a külső tárgyakat? A cselekvéshez cél is szükséges; és ennek a célnak, hogy fennálljon, hogy egy igazi cselekvést meghatározzon, másvalaminek kell lennie, mint annak, a mit a természet mechanikai törvényeivel önmagától is megvalósít. A ki cselekszik, előre és a magasba néz. A törvények, az adott feltételek ismerete csak eszközök számára, a melyek segítségével valami újat és jobbat hoz létre, mint a mit a természet csinálna.



Mit akar tulajdonképen az ember? Mi az az eredeti akarat, a mely egész értelmi és erkölcsi valóját megrázza? Ennek az eredeti akaratnak meghatározásában rejlik az emberi élet legfőbb problémája.

A cselekvés tárgya valamely szándék megvalósítása. A tökéletes cselekvés az lesz, a melyben a képesség egyenlőnek fog mutatkozni az akarattal. Vizsgáljuk meg az emberi és tisztán emberi cselekvés különböző formáit: a tudományos tevékenységet, az egyéni cselekvést, a társadalmi cselekvést, az egyszerű erkölcsi cselekvést. Egyikük sem nyújtja a keresett egyenlőséget.

A tudomány olyan determinismust foglal magában, a melyet csak akkor érthetünk meg, ha azt valamely felette uralkodó szellem szabadon állapította meg. Az én, a társadalom, az emberiség kétségkívül olyan tárgyakat nyújtanak az embernek, a melyek megfelelnek akarata törekvéseinek. De lehetetlen gondolkodva munkálnia e célokat, anélkül hogy ne akarná meghaladni őket, hogy ne állapítaná meg, hogy azok akarata ellenére is valami magasabbnak keresésére ösztönzik.

És így a cselekvés az ember előtt egy benne-rejlő eredeti akarat jelenlétét tárja fel, a mely magasabbrendű minden más akaratnál, melyek csak erre a világra szorítkoznak.

Ettől fogva lelkiismerete választani kénytelen. Ha beleegyezik abba, hogy csak azt akarja, a mi számára a tapasztalatban adva van, akarata kielégítetlen és erőtlen marad. De ha elszakítva jelenlegi akaratát az olyan tárgytól, a melyek nem elégíthetik ki, azt ahhoz az ideális akarathoz képest irányítja, a mely önmagát éppen annyira meghaladja,

mint a hogy meghaladja az egész természetet, akkor el tudjuk képzelni, hogy elérheti az akaratnak és a képességnek azt az egyensúlyát, a mely vágyakozásának célpontja. Vagy akarat képesség nélkül vagy képesség, de bizonyos értelemben lemondás akaratunkról: ez az alternativa. Ez kelti fel az elmében annak a lénynek eszméjét, a mely az emberre nézve egyidőben transcendens is, immanens is: immanens, mert hiszen ő az akarata és első mozdulata; transcendens, mert nincsen adva és nem is lehet adva az obiectív világban, melybe őt az értelme zárja. Éppen ez a természetfeletti: élet, hatalom, lét, a melyet az emberi cselekvés követel és a melyet az emberi cselekvés önmagában képtelen megvalósítani.

Ennek az alternativának két tagja között a választás szükséges, kikerülhetetlen. A valóságban minden cselekvés erre utal. És a problema lehetőségei mellett ez a választás nem lehet más, mint a hit, remény és szeretet egy actusa, vagyis éppen az az actus, a mely a vallásos élet alapját teszi.

Így a tulajdonképeni vallásos szükségletet visszavezettük az emberi cselekvés alapvető feltételeire. Ez a szükséglet többé nem egyszerű subiectív adat, a melyet az elemzés talán feloldhat és ezáltal megfoszthatja hitelétől: ugyanakkor, a mikor az az emberi cselekvés feltétele, egyszersmind feltétele minden megismerésnek, minden eszméletnek, következésképen minden egyes ténynek, a mennyiben ezt a létre vonatkoztatjuk és valóságnak fogjuk fel.

De a vallások nem csupán a tudat belső megnyilatkozásában állnak: dogmák formájában lépnek fel, pontosan és egyenként meghatározott tárgyú meggyőződésekkel, a melyekből a kötelező szertartá-



sok származnak. Mi az eredete ezeknek a dogmáknak és miben áll jelentőségük? <sup>1</sup>

Ha ismeretek gyanánt kellene őket tekintenünk, az ismeret szót teljes és tudományos értelmében véve, akkor nem állhatnának meg az ész, különösen a modern tudományos gondolkodás előtt.

Valamely dogma szigorúan elméleti értelemben olyan tételt jelent, a mely saját maga bebizonyíthatatlannak tartja magát. Az elméleti ész azonban csak azt fogadja el, a mit valamilyen módon bebizonyítunk vagy bebizonyíthatunk. Azt mondjuk-e, hogy a dogmák a tekintély módszere alapján bizonyíthatók? De nem éppen az-e a modern tudomány hitvallása, hogy elveti a tekintély módszerét?

Valamely dogma másodsorban olyan tétel, a melynek még szavakban való formulázását sem tudjuk világossá és érthetővé tenni. Kétségtelen, hogy a nevek, a definitiók határozottak, megállapodottak és szilárdak; és ez az, a mi elménkben igazi ismeret illúzióját kelti. De ki tudja valóban észszerű kifejezésekkel megmondani, hogy mit ért az isteni személyiség alatt, mit a kegyelem hatása alatt az emberi lélekben? Ki az, a ki önmagát megértve megmondaná, mit ért Isten alatt?

Magst Priester oder Weise fragen  
Und ihre Antwort scheint nur Spott  
Über den Frager zu sein. <sup>2</sup>

Végre ha szó szerint kell vennünk a dogmákat, miért hunynánk szemet az előtt, a mi nyilvánvaló?

<sup>1</sup> L. Edouard Le Roy, *Dogme et critique*. Paris, 1907. V. ö. George Tyrell, Fogazzaro.

<sup>2</sup> Goethe, *Faust*.



A dogmák ilyen értelemben formalisan kibékíthetetlenek a tudománynyal.

Mindezen okok hatása következtében a kérdést most már a következőképen kell felvetnünk: vagy meg fognak dőlni a dogmák, vagy pedig más értelemben kell felfognunk őket, mint tulajdonképeni elméleti jelentésükben.

Vajjon vakmerő vállalkozás-e, a hagyományos szemponttal szemben új szempontot jelent-e, ha olyan értelmet keresünk a dogmákban, a mely lényegében nem elméleti jellegű?

Tudósaink szerint a dogmák elemzése és történetük tanulmányozása ahhoz az eredményhez vezet, hogy ezek a dogmák maguk nem akarnak ismereteknek, még kevésbbé pedig pozitív és adaequat ismereteknek feltűnni. Jelentésük elsősorban negatív. Szent Ágoston így szól: „*Non hoc a me, Fratres, expectatis ut explicem vobis quomodo cognoscat Deus. Hoc solum dico: Non sic cognoscit ut homo.*”<sup>1</sup>

Hogyan tekintsük pozitív, világos és határozott fogalomnak az isteni személyiség fogalmát? E két szó egybekapcsolása szellemünket a nehézségek egész örvényébe rántja. A mi ebben a dogmában világos, csak annyi, hogy Istent nem foghatjuk úgy fel, mint valami dolgot, mint valami hasonlót azokhoz a tárgyakhoz, a melyeket érzékeink által ismerünk meg. A mint Szent Tamás mondja, a kinek hite valójában megköttve érezte magát a scholastika formalismusában, a dogmák negatív értelemben, *via remotionis* határozzák meg az isteni dolgokat: azál-

<sup>1</sup> Ne várjátok tőlem, testvéreim, hogy megmagyarázzam nektek, hogyan ismer meg Isten. Csak ennyit mondok: Nem úgy ismer meg, mint az ember.

tal, hogy kiküszöbölik a határozmányokat, a melyek nem felelnek meg nekik.

Azt mondjuk-e ezzel, hogy a létet csak mint a semmi functióját fogjuk fel, a mi csak minden igazi jelentőség nélküli elvont állításokhoz vezetne? Leibniz azt tanította, hogy a zavaros és meghatározhatatlan nem egyenlő a semmivel; és teljes joggal feltehetjük, hogy tényleges képzetünk van valamely dologról, jöllehet nem tudjuk azt világosan elgondolni, főleg akkor, mikor olyan tárgyról van szó, a melyeknek lényegéhez tartozik, hogy fogalmaink keretét meghaladják. A valóságban olyan fogalmakból élünk, a melyeket csak zavarosan értünk meg. Ezek előzik meg és irányítják mind a cselekvést, mind magát a tudományos kutatást, a mely végeredményében nem egyéb, mint törekvés arra, hogy pontos fogalmakra vezessük őket vissza.

Gyakorlati és erkölcsi szempontból tekintve a dogmák újra világossá és pozitívvá válnak. Mi az isteni személyiség? Az értelem szempontjából nem tudom megmondani. Ellenben közvetlenül megértem a következő parancsolatot: Viselkedjél Istennel szemben úgy, mint a hogy valamely személylyel szemben viselkednél.<sup>1</sup>

Ha a dogma elsősorban gyakorlati parancsolat is, ebből nem következik, hogy az elméleti formák, a melyekben a dogmák rendszerint fellépnek, értéktelenek vagy mellékesek.

Ezek a formák szükségesek: az emberi cselekvés nem választható el a gondolattól, valamint a valóságos gondolat sem különíthető el minden cselekvés-

<sup>1</sup> Le Roy, *Dogme et critique*, 25. 1.

től. Az a cselekvés, melyben a dogma szerepel, a gondolat-cselekvés, a cselekvés egysége az eszmével, a mely, bár talán zavaros, a mi nem is kerülhető ki a cselekvés tárgya és a mi értelmünk között fennálló aránytalanság mellett, de mégis az intellectualis intuitio vázlata, ösztönzés a gondolkodásra, fogalmak és képzetek forrása. Következésképen a dogma nem kizárólag gyakorlati tétel: elméleti elemet is foglal magában. Magában a szellemben ott van potentialiter a betű.

Csak természetes és csak hasznos lehet, ha a betűt kidomborítjuk és tartalmát kifejtjük.

A tiszta intuitio, mely minden képzettől ment, eszméletünk számára megfoghatatlan és közölhetetlen. A nyelv a maga végtelen változatosságában, a tudomány az ő jelképekből álló rendszerével, maga a külső világ azon változatos összefüggésekkel, melyek lényegét teszik, mind csak jelzések az ember számára, a melyek segítségével benyomásait feljegyzí és embertársaival közli. És minden gondolat kifejezésre törekszik, minden tevékenység formákat teremt.

Ekképen magából a dogmából sugárzanak ki a formák, a melyek alkalmasak arra, hogy ezt a dogmát az eszmélet számára leszögezzük és lehetővé tesszék az embernek, hogy társaival beszéljen róla.

És a megismerés alapvető törvényének értelmében ezek a formák, hogy lehetővé tegyék azt az észszerűséget és közölhetőséget, a melynek eszközeként kell szolgálniok, alkalmazkodnak azokhoz a kategóriákhoz, a melyek az őket befogadó értelemben jelenleg találhatók. A szellemmel is úgy áll a dolog, mint a testtel: nincs más táplálék számára, mint azok a substantiák, a melyek saját substantiájává válhatnak.



Ezért van az, hogy a speculativ elméletekben, a melyekkel a dogmák, hogy elképzelhetők és észszerűek legyenek, körülveszik magukat, minden korszakban megtaláljuk azokat a tudományos vagy philosophiai eszméket, a melyek az emberi bölcsesség fejlődésének egyes fokait képviselik. Hogyan is hánynók szemére az embernek, hogy ekképen Isten szolgálatának szenteli értelme munkájának legszebb gyümölcseit?

Mindazonáltal ott van a dogmák története is, a mely figyelmezteti arra, hogy az isteni parancs lényegében gyakorlati jellegű és hogy a bennerejlő értelem mindenkor meg fogja haladni az összes képes ábrázolásokat és magyarázatokat, a melyeket az ember megkísérélhet. Az elmemunka, mely természeténél fogva az észszerűségnek valamely társadalomban adott feltételeihez képest viszonylagos, ha a vallásos dogmákról van szó, csak jelképeket nyújthat, oly nyelvet, mely mindig hasznos, mindig tökéletesíthető és csak ideiglenes.

\*

Ilyképen alakult ki napjainkban nem annyira közös megegyezés folytán, mint inkább párhuzamosan, egy olyan tudomány-philosophia és egy olyan vallás-philosophia, a melyik mind a kettő az emberi cselekvés feltételein alapszik. Ha ezt a két philosophiát egymással szembeállítjuk, elég megegyezőknek találjuk őket ahhoz, hogy a kettőt egyetlenegyben egyesíthessük, a melyet a cselekvés philosophiájának neveznénk.

Az élet fogalmát mindkét oldalról alapvetőnek tekintjük. Az öneszméltre ébredő élet mindakét

oldalról jelképekben nyer kifejezést, a melyeket az értelem farag, állandó és egyszersmind változó formákban, a melyek megfelelnek azoknak az ideiglenesen szilárd típusoknak, melyek a természetben a fejlődés mozzanatait jelzik.

Egyébként egy és ugyanaz az élet, az emberi élet a maga különös és magasabbrendű mivoltában az, a minek megvalósítására mind a két fél törekszik. A cselekvés philosophiája így az a közös törzs, a melyen a tudomány és a vallás ágat hajtanak. Ettől fogva különbözőségük éppen úgy megmagyarázható, mint összefüggésük. Mert a tulajdonképeni emberi tevékenységnek két alapvető formája van: az értelmi és az akarat tevékenység. A tudomány az elsőnek kibontakozása; a vallás a második teljes megvalósulása. Bármilyen összemérhetetlenek is: a világ, a tudomány tárgya és Isten, a vallás tárgya, találkoznak az emberi természetben, a melynek egysége mind az egyikben, mind a másikban részesedik.

Ez a philosophia, mondják hirdetői, lehetővé teszi, hogy a vallás és a tudomány viszonyát bensőségeesebb és spiritualisabb értelemben fogjuk fel, mint ez az intellectualistikus rendszerekben lehetséges volt.

A tudomány az embernek külső cselekvési eszközöket nyújt. Átala az ember akaratát mozdulatokban fejezheti ki, a melyek mindinkább alkalmasak arra, hogy az anyagi világot alája rendeljék.

Csak természetes lehet, hogy az emberi cselekvés, a melynek ilyen hatalma van, számot adjon magának elvéről és céljáról. A mikor ezt a kérdést felteszi, ezzel megnyitja maga előtt a vallás világát. A vallás az a magasabb bölcsesség, a mely hozzá méltó célú tűz ki eléje és azzal a belső képességgel ruházza



fel, a mely szükséges ahhoz, hogy valóban és sikerrel akarja ezt a célzt.

Miközben a szellem a tudomány eszméjét és a vallás eszméjét kifejti, látja, a mint így egyik a másik elébe siet.

A tudomány utolsó szava a természet visszavezetése érthető jelképekre, a melyek a természetet az ember rendelkezésére bocsájtják. Bármilyen fennköltnek legyenek is ezek a tárgyak, a melyek által a világegyetemet magyarázzuk, az ember gondolta őket, nem ők maguk teszik az embert. A gondolkodó ember előtt felmerül a kérdés, hogy mit érnek ezek a tárgyak számára, hogy elmerüljön-e köztük vagy felhasználja-e őket. Az ember, különösen a modern ember, a kinek tudatát az élet mérhetetlensége s főképen az erkölcsi és a vallásos élet fénye megragadták, arra használja értelmét, hogy megvizsgálja éppen ennek az értelemnek jogczimét. Az igazság azon titkos jelentése nevében, a mely az ész végső alapja, kérdi, vajjon elég-e az értelem önmagában úgy, a mint a tudományban megvalósul és elég-e emberi mivoltunk öntudata szempontjából? De ennek a kérdésnek feltevése már a vallás lehetőségének elképzelésével egyenlő.

A maga részéről a vallás az embert Isten munkatársává akarja tenni. Következésképen nem veti meg az emberi tehetségeket. Azt várja az emberi szellemtől, hogy nyelvét, a rendelkezésére álló jelek és formák összességét a lehető legmélyebb, leghivebb és leghatásosabb kifejezésére fogja fordítani annak, a mi önmagában véve minden emberi nyelven felül áll. S ez még nem minden: nyilvánvaló, hogy a vallásnak nem az az egyedüli rendeltetése, hogy az egyéneket zárkózott és magános életre kényszerítse.



Isten nem él visszavonultan, távol a világtól: benne fejti ki tevékenységét. A vallás tehát azt várja az embertől, hogy a tudomány segítségével, mely anyagi hatalomhoz juttatja, a maga részéről szintén Isten országának eljövételén munkálkodjék.

Ilyen értelemben a vallás és a tudomány viszonya bölcselőink szerint két olyan feltételt egyesít, a melyek látszólag ellentétesek, de tulajdonképen egyenlő mértékben szükségesek: az alapvető egységet és a kölcsönös függetlenséget.

A mi a tudomány és a vallás egységét biztosítja, az az emberi cselekvés, a melyből mind a kettő származik és a mely bennük találja meg a szükséges eszközöket ahhoz, hogy a maga teljességében megvalósulhasson.

A mi pedig függetlenségükről kezeskedik, az az élet azon általános tulajdonsága, hogy megenged olyan egyidejű, különböző irányú fejlődéseket, a melyek összeegyeztethetetlennek látszanának, ha kizárólag a fogalmak szerint értékelnők őket, a melyekben kifejezésre jutnak. Az elemző szellem megmagyarázhatatlanoknak tartja az ellenmondásokat, melyeket az emberi szívben talál. Ám ezek csak a logikus elvont szempontjából tekintve ellenmondások. A valóságban az élet különböző megnyilvánulásai. Az élet szabad-elvű, azt akarja, hogy minden, a mi létezhet, létezzék is. Mi több, úgy látszik, hogy egyenesen tetszését leli abban, hogy egymás mellé rendeli a végleteket és azokat a formákat, a melyeket mi ellentéteknek nevezünk.

Tudomány és vallás: az emberi élet két mozzanata. Az egyik ez az élet, a mint a külső világban kiterjeszkedik; a másik ugyanez az élet, a mint ellenkezőleg a saját

elve, minden élet elve felé fordul és erőt merít belőle, hogy végtelenül meghaladja önmagát. E két-fajta fejlődés különbsége olyan természetű, hogy semmi tekintetben sem akadályozhatják egymást. Gyakorlatilag mindegyiküket függetlennek és önálló-nak foghatjuk fel.

Kétségtelen, hogy a tudomány és a vallás szükség-képen egy közös területen találkoznak: ama formákban és a fogalmakban, a melyek a természeti tényekre vonatkoznak. Ám a cselekvés philosophiája azt tanítja, hogy ezek a fogalmak sem a vallás, sem a tudomány szempontjából nem lehetnek az igazság adaequat kifejezései. Az emberi szellem nem ütközik meg két többé-kevésbé különböző symbolum-rendszer fennállásán, sőt bizonyos fokig magában a tudomány-ban is hozzászokik használatukhoz. És a vallás és a tudomány jelképeinek öszszeegyeztetésére irányuló törekvés a mult idők példája szerint fennállhat ma is anélkül, hogy a vallásnak áldozatot kellene hoznia, mint a hogy valamely régi író gondolatának sem kell változnia ahhoz, hogy mai nyelvünkre fordítva jelenjen meg előttünk, ha a kézen forgó fordítások már érthe-telenné váltak.

---

### III.

#### Kritikai megjegyzések.

A cselekvés philosophiája igen figyelemreméltó kísérlet. Törekvés arra, hogy az eszméletben, a lét közvetlen adottságában valami mélyebb elvet találjunk, mint az értelem, a mely megszüntetni képes azon ellentéteket, melyeket az értelem meghagyott és így a lélek különböző képességeinek alapvető egységét összeegyezteti szabad és teljes kifejlődésükkel. Ez a philosophia, mely egészen új, bár csiráit a nagy classikus rendszerekben is fellelhetjük, talán hivatva van arra, hogy még nagy haladásokat tegyen. Talán mindinkább jobban kielégítheti az értelem, valamint a mély, gazdag és nemes élet után szomjazó szellemeket. Jelenlegi formájában azonban, úgy látszik, csak tökéletlenül oldja meg a nehézségeket, melyekkel szembe kerül.

Az első kérdés ez: vajjon igazán olyan valóságos és világosan meghatározott összhang-e az, a melyet ez a philosophia a tudomány és a vallás között létesít, mint a minőnek az első pillantásra látszik?

Azt mondják nekünk, hogy a tevékenység a közös gyökere mind a kettőnek. De milyen tevékenységről van szó?

Valami meztelen és határozatlan tevékenységről? Ebben az esetben többféle kérdés merül fel. Milyen



értéke van az ilyen határozatlan tevékenységnek? Miben különbözik az valamely egyszerű változóképességtől vagy éppen a mechanikai erőktől, a melyek czéltalan mozgásokat idéznek elő? Az a tény, hogy a mozgást eszmélet kíséri, nem elég ahhoz, hogy felsőséges értékű dolgot csináljon belőle, a mely a tudománnyal együtt a vallást is megalapozza. Ha az eszmélet e tevékenységgel szemben csak passiv érzet és csak kísérő jelenség, jelenléte csak elméleti érdekel bír.

Ezt a nehézséget ugyan kikerülhetjük, ha többé nem valamely határozatlan tevékenységet, hanem az emberi tevékenységet mint ilyent tesszük elvvé, t. i. azt a meghatározott tevékenységet, a melyet az embernek ki kell fejtenie, hogy igazán ember legyen, hogy emberi hivatását mindvégig betöltse. De úgy látszik, hogy ebben az esetben egyik szirttől a másikhoz ütődünk.

Az emberi tevékenységnek, így folytatják, két iránya, kétféle meghatározottsága van: egyrészt értelemből, másrészt akaratból áll. A mikor mint értelem alakul ki, a tudományt hozza létre; mikor mint akarat valósul meg, a vallás felé tart. A vallás viszonyát a tudományhoz ekképen visszavezettük az értelem viszonyára az akarathoz. De ebben az esetben a nehézség csak más helyre került. Mert az értelem és az akarat kapcsolatának kérdése, még ha nem is kész és meglevő tulajdonságoknak, hanem a szellem igazi tevékenységeinek tartjuk őket, akkor is homályos marad és különböző megoldásokat tüntet fel. És a dualismus, a melyről azt hittük, hogy meghaladtuk, ha a problémát a fogalmak sphaerájából a cselekvésébe emeltük, összes nehézségeivel újra feltűnhet.

Bármint fogjuk is fel a cselekvés philosophiáját,

a mint a vallást kibékíti a tudománynyal, szabad-e azt mondanunk, hogy ez a philosophia már most is képes arra, hogy külön-külön mind a kettőnek helyes elméletét nyújtsa?

A cselekvés philosophiája hiába halmozza az élelméjű elemzéseket és következtetéseket: nehezen győzi meg a tudósokat arról, hogy a tudomány nemcsak az összes fogalmakat és az összes mértékeket, a melyekbe a jelenségeket zárja, maga találja fel, hanem magukat a jelenségeket is ő hozza létre. A tudomány, mely mindenáron ki akarja mutatni, hogy összes ismereteink legyőzhetetlenül relatívek és azok is maradnak, maga is szívesen halmozza a bizonyítékokat, a melyek valamennyi tudományos műveletben az esetleges emberi beavatkozásról tanuskodnak. De ha ezt a bizonyítást egészen a szélső határig akarjuk kiterjeszteni és azzal a következtetéssel akarjuk lezárni, hogy a tény maga is emberi találmány, a tudomány tiltakozik ez ellen. Éppen mert a tény valamilyen módon magánvaló és egyúttal mértékegységeink számára incommensurabilis, azért kell annyi erőfeszítést kifejtenünk, hogy meghatározhassuk és azért maradnak az eredmények, melyeket elérünk, mindig csak megközelítések, tökéletlen és időleges ismeretek.

Másrészt, a mi azt a munkát illeti, a mit a szellem a tudományos jelképek teremtésével végez, a tudós nem ismerheti el, hogy itt csak tisztára önkényes műveletekről van szó, a melyek egyszerű conventiók formulázásához vezetnek. Ezeket a műveleteket bizonyos értelmi elvek szabályozzák, azok arra törekednek, hogy a dolgokra vonatkozó ismereteinket észszerűséggel hassák át, eszményeknek felelnek meg, a melyeket magunk elé tűzünk. Egyszóval magukban



foglalják azt, a mit az észnek, a lét értelmének, a rendnek, az összhangnak nevezünk.

Ez az oka annak, hogy a tudományos pragmatismus fejlődése folyamán nem igen képes eredeti álláspontja mellett megmaradni s többé-kevésbé visszatér a lét és az ész állításához, melyek a tudomány classikus elméletének alapját tették.

De ki tudja, hangzik a felelet, hátha maga az objectiv valóság is tiszta cselekvés, folyékony és lényegében egyre változó folytonosság?

A jelenkor evolutionista tudománya készen áll arra, hogy szembeszálljon az ilyen valósággal. Nem fog a létre, a tényre és a tárgyilagosságra vonatkozó eszméiről lemondani miatta. De azon lesz, hogy az időtartam minden egyes pillanatában megállapítsa és feljegyezze a dolgok adott állását és bizonyos törvények szerint összekapcsolja ezeket az egymásra következő állapotokat. Kétségtelen, hogy végeredményben az egyedüli kriterium a kísérletek sikere. De a tudós ebből nem azt következteti, hogy a jövő részben nincs meghatározva és hogy valóban ő maga teremtheti azt a tényt, a mely gondolatterveit igazolni fogja.

Még a hol a hit hozzátartozik a jelenség létrehozásához szükséges előzményekhez, ott is fenntartja determinista álláspontját, mert erről a hitről magáról is azt tartja, hogy törvények hatása következtében keletkezett.

De nem azt jelenti-e mindez, hogy mennél tisztább tudatára ébred a tudomány saját feltételeinek és tevékenységének, annál inkább eltávolodik a radikális pragmatismustól és attól a philosophiától, a mely a cselekvést az értelem elébe helyezi, a helyett hogy feléje vezetné?



Vajjon megmarad-e a vallás, úgy a mint a cselekvés philosophiája kifejti, eredeti mivoltában?

Elvül állítják fel, hogy mindaz, a mi az értelemhez fordul, a vallás kifejezése, jelképe, eszköze, de nem maga a vallás. A vallás helyét ebben az értelemben kizárólag a gyakorlatban, az életben kellene keresnünk.

De a valóságban minden érzelem, minden vallásos cselekvés elméleti képzeteket, fogalmakat, ismereteket foglal magában. Mi marad meg, ha a vallásokból, úgy a mint adva vannak, a szó szoros értelmében minden értelmi elemet kiküszöböltünk?

Nem határoz, továbbmegyünk és kimutatjuk a szellemben egy, a fogalomtól különböző elv fennállását, úgy a mint Diogenes mutatta ki a mozgást: a tény által. Az ember cselekszik és a cselekvést nem lehet a fogalomra visszavezetni.

De miben áll ez a cselekvés? Mert kell, hogy valami fogalmunk legyen róla ahhoz, hogy a vallás alapját benne találhassuk meg.

Mélyreható philosophusok azt mondják, hogy ez az emberi cselekvés egész kiterjedésében. Nem egyik vagy másik emberi képesség külön cselekvése: maga az egész lény, mely összes erőit egyesíti, hogy célja felé közeledjék. Az igazságok, a melyeket kezdetben átéltünk, arra vágyva, hogy egészen megvalósítsuk önmagunkat, később, a mikor az értelem felfedezi és kidolgozza őket, a meggyőződés dogmáivá és tárgyaivá válnak.

Kétségtelenül ez az ember feladata, hogy így egyesítse és összekapcsolja a rendelkezésére álló összes erőket és hivatásának betöltésén munkálkodjék. De ebben az összetevékenységekben az értelem nem kevésbé részt vesz, mint a többi tehetségek; és szerepe szükségképen abban fog állni, hogy fogalmai

segítségével ellenőrizze a többi tehetség cselekvését. Nincs itten többé szó a gyakorlatról, a mely az elmélettől független volna.

Az akarát specialis cselekvéséről akarunk tehát beszélni? De az akarathoz cél kell; és van-e jogunk azt mondani, hogy érthető formulát nyújtunk az elmének, a mikor olyan akaratról beszélünk előtte, a mely saját magát tekinti célnak, a melyiknek nincs más tárgya, mint saját alapelve?

A mit ezek között az éleseszű elméletek között keresünk, az a cselekvés, a mely önmagában elég, függetlenül mindazoktól a fogalmaktól, a melyekkel magyarázatát vagy igazolását megkísérelhetjük, a tiszta cselekvés, a cselekvés mint olyan.

De mi más ez, mint hogy akarva, nemakarva valamely határozatlan pragmatismushoz térünk vissza? Emberi pragmatismushoz, ha az emberi cselekvés önmagában véve az, a mit legfőbb szabálynak tekintünk; isteni pragmatismushoz, ha minden értelmi meghatározottságon kívül állónak gondolt isteni cselekvés az, a melynek az emberi cselekvés alapját kell tennie.

A cselekvés a cselekvésért, a cselekvés által, a tiszta gyakorlat, mely talán fogalmakat hoz létre, de ő maga független minden fogalomtól: megérdemli-e még ez az elvont pragmatismus a vallás nevét? És nem jutunk-e zsákutczába, ha az elmélettől elszigetelt gyakorlatban keressük a vallásos élet lényegét és egyetlen igazi alapelvét?

Nem bizonyos meggyőződés teszi-e az actust, melyhez kapcsolódik, vallásos actussá? És az, a mit jelképnek és eszköznek neveznek, valamilyen módon nem lényeges alkotórésze-e a vallásnak?

---

## NEGYEDIK FEJEZET.

### James Vilmos és a vallásos tapasztalat.

I. *James Vilmos tanítása a vallásról.* — James V. szempontja: a vallás mint személyes és belső élet. — Módszer: a radikális empirismus. — A psycho-physiologiai terület, melyben a vallásos érzelem csirázik. A mysticismus. A tulajdonképeni vallásos tapasztalat; az elemi meggyőződés. — A vallásos tapasztalat értéke. Pragmatista szempont. A küszöbalatti én elmélete mint tudományos támaszpont. A járulékos meggyőződések (*surcroynances*).

II. *James Vilmos tanítása a vallás és a tudomány viszonyáról.* — Tudomány és vallás két kulcs, a melyek a természet kincseit megnyitják. — A tudatmező lélektana, mely a tudatállapotok lélektanának helyébe lép. — Vallás és tudomány akképen különbözik egymástól, mint a concret és az abstract.

III. *Kritikai megjegyzések.* — A vallás figyelemreméltó beleillesztése az emberi természet egészébe és erős helyzete a tudománynyal szemben. — Nehézség: van-e a vallásos tapasztalatnak objectív értéke? Az egyetemes subiectivismus nem volna megoldás. — A hit, minden tapasztalat integrans eleme. — A jelképek lényeges szerepe. — A vallások társadalmi oldalának értéke.

Mig a meghatározásokra, következtetésekre, bizonyításokra vágyó szellemek: a theologusok, tudósok vagy philosophusok a kimerülésig erőlködtek, hogy biztosítsák a vallás, a tudomány és megegyezésük logikai lehetőségét, mindig voltak olyanok, a kik ezt



a sok éleseszű kutatást hiábavalóságnak tekintették, mert meggyőződésük olyan elven alapult, a melynek értéke meghaladja az összes következtetéseket: a tapasztalaton. Ezek az úgynevezett mystikus lelkek. Számukra a vallás tárgyai adva vannak és közvetlenül biztosak, a milyen biztosak a tudós számára a tények lehetnek, melyeknek törvényeit kutatja.

A mystikus módszer szelleme megtalálható egyes jelenkori tanításokban, a melyek szabadok minden felekezeti szellemtől és elsősorban az életteljes valóságból akarnak meríteni. Ennek a törekvésnek leg-szebb megnyilvánulása a vallásos tapasztalat tana, a mint azt az a tudós psychologus, az a mély és finom gondolkodó, az az elragadó író kifejti, a kinek neve James Vilmos.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> William James, *The varieties of religious experience*, 1902. *The will to believe*, 1904.

## I.

### James Vilmos tanítása a vallásról.

Milyen szempontot kell választanunk, ha meg akarjuk ragadni azt, a mi a vallásra jellemző és benne lényeges? James Vilmos szerint a két tekintésmód közül, a melyek a vallásra irányulhatnak, a külső és a belső tekintésmód közül az utóbbi a fontos. Mit sem határoz, hogy chronologiai rendben a vallások mint intézmények már megvoltak, mielőtt még személyes élet formájában kialakultak volna: alapjában véve a vallásos geniek alkotásai voltak az indítóokai ezeknek az intézményeknek. Mindenesetre az idők folyamán a személyes vallás visszaszorította az intézményeket, a melyek ezentúl már csak abban az esetben maradnak fenn, ha hívő és ájtatos lelkek támogatják őket.

Következésképen James Vilmos nem azért fogja a vallásos jelenségeket egyedül a psychologia szempontjából tanulmányozni, mert a psychologia a szakmája, hanem azért, mert a személyes vallásban látja a vallás lényegét.

A módszer, melyet alkalmaz, ugyanaz, mint a mely szerinte a tulajdonképeni psychológiához illik és a melyet radikális empirismusnak nevezhetünk. Ezzel a kifejezéssel ugyan valamely rendszert szoktunk

jelölni, de megtarthatjuk akkor is, ha elvetjük a rendszert és ebben az esetben a módszert jellemezzük vele. Túlságos sokáig erőszakolták a pszichológiára az atomistikus hypothesis-t és kerestek az öntudat adataiban úgynevezett egyszerű lelki tényeket vagy lelki atomokat, a melyek között olyan összefüggéseket lehessen megállapítani, a melyek megfelelnek a physikai törvények által formulázottaknak. Ilyen elemek nincsenek és nem is lehetnek adva. Ezek csak a rendszerkereső szellem találmányai. A mi a psychologia számára adva van, az mindig valami mozgékony és folytonos sokszerűséget és különféleséget átfogó tudatmező. Ez az egyetlen valóságos forma, a melyben a vallásos jelenségeket meg kell ragadnunk.

Először is azt a psycho-physiologiai egészet kell vizsgálnunk, a melynek alkotórészei, azután mind közelebbről s közelebbről meg kell különböztetnünk őket a kísérő jelenségektől és szomszéd fajoktól és így közelednünk a tulajdonképeni vallásos elem meghatározásához.

Ha ezt a feladatot elvégeztük, egy másik áll előttünk: meghatározni az elemzés által ekkép kiemelt tény értékét.

### *1. A vallásos tapasztalat természete.*

A látszat arra mutathat, hogy a vallásos jelenségek egyedülállóak a maguk fajtájában és sokáig ilyeneknek is tekintették őket. De absolute különálló tények gyanus tények volnának, mert az ismeretek haladása rendszerint arra vezet, hogy folytonosságot különböztetünk meg ott, a hol felületes megfigyelés mellett áthidalhatatlan ürt véltünk látni. A folytonos-



ság e törvénye alól a vallásos jelenségek sem tesznek kivételt. Hozzá tartoznak a jelenségek egyik egyre pontosabban meghatározott osztályához, a személyiség módosulásainak osztályához.

E jelenségek tanulmányozása azokon az egyéneken, a melyeknél a legerősebben nyilvánulnak meg, így az idegbetegeknél vagy bizonyos mysticismusra hajló temperamentumoknál, azt mutatja, hogy azok a tulajdonságok, a melyek alapul szolgálnak a vallásos tudat fejlődésének, hozzá tartoznak az általános emberi természethez.

Így például egyes egyének a hallucinációnak egy igen figyelemreméltó esetét mutatják: a hallucinatio ahelyett hogy elérné teljes kifejlődését, a mi az alany képzeletében valamely az érzékeink által észrevett tárgyakhoz hasonló concret tárgy megjelenésében nyilvánul meg, megáll a fejlődés egy fokán, a hol az alanyban megvan a jelenlét és a valóság érzése, anélkül hogy valamely határozott kép vagy bármilyen kép is megjelenne előtte. És ez a pusztá jelenlét hozza létre a hitet és a hit határozza meg a cselekvéseket. Így Kant imperativusai, anélkül hogy bármilyen mértékben is érzéki elképzelés vagy elméleti megismerés tárgyai lennének, a lélekben eredményes gyakorlati hitet támasztanak.

Egyes mystikusok hasonló állapotokat észlelnek magukban. Bizonyos tárgy, melyet mint isteni lényt fognak fel, de a melyről semmi képzetük sincsen, mint valóság van adva számukra s szívükre és akaratukra hat; és ennek a valóságnak s ennek a cselekvésnek érzése csak annál erősebb bennük, mennél inkább minden érzéki képtől megfosztott tiszta valóságnak fogják fel ezt a tárgyat.

A jelenlétnek ezt az érzékek nyújtotta minden tárgy távolléte mellett is fennálló érzését James Vilmos szerint a rationalismus sohasem magyarázta megfelelően. Ez az érzelem nem vész ki a lélekből, bármilyen érveket hozunk is fel illusorius voltának bizonyítására; mint pl. az érzékek tárgyainak valóságára vonatkozó meggyőződést. Ám ezek a pathologikus esetek nyilvánvalólag csak fokozatilag különböznek a normalis élet jelenségeitől. Következésképpen minden ok megvan arra, hogy feltegyük, hogy az ember a valóságnak egy másik érzékével is rendelkezik, mint a közönséges érzékeiben rejlővel.

Egy másik út a vallásos tudat felé a természetes optimismus vagy pessimismus, a melynek különös kifejlődését látjuk bizonyos idegbetegeknél.

Az embereket két kategoriára oszthatjuk: azokra, a kiknek csak egyszer kell születniök, hogy boldogok legyenek és azokra, a kik boldogtalannak születvén, újjászületésre várnak: „*once born*“ and „*twice born*“ *characters*.<sup>1</sup>

Az elsőek természetesen és alapjukban optimisták. Úgy látszik nekik, hogy a világot jótékony hatalmak kormányozzák, a kik abban mesterkednek, hogy még a rosszból is jót nyerjenek. És ez az optimista hit csodálatos eredményeket ér el a rossz legyőzésében és a boldogság megszerzésében.

A született optimistákkal a természet a pessimista kedélyeket állítja szembe. Ezeket a változhatatlan nyomorúság érzése gyötri. Úgy tűnik fel nekik, hogy előbb-utóbb minden cselekvés, minden existen-

<sup>1</sup> „Egyszer született“ és „kétszer született“ jellemek. (Az eredetiben is angolul.)

tia csődöt mond. Nem gondolhatnak vágyaink tárgyaira, anélkül hogy ne vennék észre hiábavalóságukat, örömeink okaira, anélkül hogy ne látnák át semmiségüket. De legfőképen a saját cselekvéseik, gondolataik, titkos akarásaik felett való töprengés sujtja őket egy minden másnál kegyetlenebb betegséggel: a kétséggel. *Worry*, a nyugtalanság, a makacs önkínzás, ez a titkos baj mindenhová követi őket. Hogyan szabadulhatnak meg tőle? A melancholikusban megvan az az igen határozott érzelem, hogy az élet varázsa szerencsés ajándék, a melyet csak a kiválasztottak élvezhetnek. Ha a gyógyulás lehetséges, csak valamely természetfeletti beavatkozásból következhet.

Bizonyos idegbetegeken az a különös tulajdonság figyelhető meg, a melyet a kettős személyiségnek nevezünk. Két én lakik bennük: az egyik pessimista, a másik optimista: az egyik középszerű, a másik istenáldott tehetség. S képtelenek arra, hogy ezt a két alaptulajdonságukat egységre vezessék vissza. Ezt a kettősséget érezte Pál apostol is magában s ennek adott kifejezést az ismert szavakban: „Nem cselekszem a jót, melyet akarok; de a rosszat cselekszem, melyet nem akarok.”

Végül az egyének olykor hirtelen megtérései, *the revivals*, a melyek egész tömegeket egyszerre magukkal ragadnak, szintén egy olyan jelenséghez kapcsolódnak, a melyet a neuro-psychikus zavarok közé sorolunk és a mely nem más, mint valamely személyiségnek többé-kevésbé hirtelen vagy teljes helyettesítése egy másik által egy és ugyanazon tudaton belül.

Így hát a vallásos meggyilvánulások nem véletlen és idegen tulajdonságok az emberben: hozzátar-



toznak a jelenségek egy olyan csoportjához, a mely magából az emberi természetből következik.

Ezzel azonban még nem mondjuk azt, hogy a vallásos jelenségeket azonosíthatjuk azokkal a pathológikus állapotokkal, a melyek hozzájuk hasonlítanak. Magának a genie-nek is, mint általában minden magasabbrendű állapotnak, az egyensúly megbomlása a szervezetben a feltétele és rendellenes megnyilvánulások a kísérői. Energiánkat egyetlen tehetségre összpontosítani annyi, mint a többitől elvonni: valamely területen szerzett felsőbbiségünk úgyszólván magával hozza gyengeségünket és elégtelenségünket a többiekben. Következésképen a vallás, a mint egyre entusiastikusabb lesz, mintegy szükségszerűleg az egyensúly megbomlásához, az örület egy fajtájához vezet.

Nem lehet azt organikus feltételek segítségével meghatároznunk, a melyek, a mennyire megítélhetjük őket, észrevehetőleg azonosak maradhatnak olyan jelenségeknél, a melyek életünkben vitt szerepükre nézve végtelenül különböznek egymástól. Önmagában kell tehát tekintenünk, a tudat közvetlen érzelve alapján.

Ezt az érzelmet nem lehet leírni. Kívülről nézve, mint minden, a mit kívülről látunk, ez is az értelem megfelelő kategóriájába tartozik: kívülről nézni annyi, mint valamivel egyenlővé tenni. Ám az egyén számára ez az érzelmegye egyetlen és külön eredetisége, külön gazdagsága, külön teljessége van; senki sem beszélhet róla, a ki nem élte át.

A mennyire eszmei formáját szavakkal visszaadhatjuk, azt mondhatjuk, hogy benső és tökéletes összhang, béke és öröm érzelve; az az érzés, hogy minden jól van, kívülünk és bennünk egyaránt. Nem passiv és tehetetlen érzés. Annak a tudata, hogy

részünk van a mienknél sokkal nagyobb hatalomban és az a kívánság, hogy együtt dolgozzunk ezzel a hatalommal a szeretet, összetartás és béke művein. Egyszerűen az élet felszítása, az életé mint teremtető erőé és az életé mint összhangé és mint öröme.

Egyeseknél, mint azoknál, a kiket egyszersmindenkorra született embereknek neveztünk, ez az érzelm már előre a lélekben lakozik: ebben az esetben a vallás a rend, szeretet, erő, bizalom és biztonság állandó érzése; szabad és változtathatatlan optimizmus. Viszont azoknál, a kiknek újjá kell születniök, hogy megbéküljenek önmagukkal, a vallás utáni vágyakozás nyugtalanságban, önmagukkal és a dolgokkal való elégedetlenségükben nyilvánul meg; és a második születést a személyes energia székhelye eltolódásának érzése fogja jelezni. Ahelyett hogy mindenre, a mi vele történik, azt mondaná: nem! — az újjászületett ember azt fogja mondani: igen! Ahelyett hogy önmagába visszavonulna, a többiek felé fog közeledni rokonszenvvel, odaadással, igazi testvéri érzéssel. Ezentúl mindent más világításban lát, minden hatásra, a mely őt éri, másképen válaszol. És azokra, a kik ilyen módon meghódítják maguknak a jót és győzelmet aratnak a rossz felett, valószínűleg tágabb jövő vár és a tökéletesség magasabb fokára emelkedhetnek, mint azok, a kik születésüktől fogva a jó úton vannak. A kétszer született ember számára, a ki küzd és ismeri a fáradság jutalmát, minden hódítás új hódítás praeludiuma.

E megjegyzésekből következik, hogy a vallás legmélyebb lényegében személyes ügyünk. A való-



ságban a vallásos tapasztalatnak annyi formája van, mint a hány vallásos egyén él. A vallás az életben gyökeredzik; és mindenki saját temperamentuma és tehetsége szerint él.

A vallásos tudat több vonását bizonyos jelenségek vagy bizonyos egyének különös erővel adják vissza.

Az imádság, ez az annyira jellemző vallásos actus azt a meggyőződést foglalja magában, hogy valamely lény beavatkozása folytán, a mely énünket és véges világunkat egyaránt meghaladja, olyan jelenségek léphetnek fel úgy bennünk, mint kívülünk, a melyeket ez a világ nem tudott volna magától létrehozni.

A megtéréseket valamely természetfeletti hatás érzelme kíséri, a mely lényünket hirtelen vagy fokozatosan, de mélyreható és döntő módon átalakítja.

A mystikus állapotokban az egyén tudatában van Istennel való egyesülésének, valamint annak, hogy ennek az egyesülésnek következményekép személyes energiájának központja eltolódik. A mystikus állapotokat egyébként nem tekinthetjük a vallásos érzelem megtévedésének: szélső formái ezek annak a tudatnak, a mely a lénynek valamely nála nagyobb lénnyel való egyesülése által létrejövő megnagyobbodásából fakad és a mely benne rejlik az átélt valóságban, vagyis a vallásban magában.

Az ilyen jelenségeknek, mint az imádságnak vagy a mystikus állapotoknak tanulmányozása arra a tényre mutat rá, hogy ha a vallás kezdetben érzelem is, mindig vannak értelmi elemek, meggyőzések, eszmék, a melyek többé-kevésbé benne rejlenek. Az imádság előtérbe állítja azt a hitet vagy alapvető meggyőződést, a mely a vallásos megindulástól elvá-



laszthatatlannak látszik. A vallásos ember úgy tekinti magát, mint a ki valamely magasabb lénnyel közlekedik, a melylyel bensőbb formában is egyesülhet és a mely olyan összhangba hozza önmagával, olyan örömet és olyan erőt önt belé, a melyre egyedül sohasem tett volna szert.

Ez a meggyőződés az egész értelmi elem, a mit a vallásos tapasztalat elemi formájában találunk. Ám az emberi értelem és képzelet, melyek a dolgokról mintákat akarnak készíteni és magyarázni akarják őket, mindinkább határozottabb és észszerűbb meggyőződések és elméletek fűznek hozzájuk, a melyek hovatovább theologiává és philosophiává alakítják át a tulajdonképeni vallást: bizonyos értelemben természetes ez a folyamat, mert hiszen az emberi természet hajlamaiból ered; mindamellett meglepetés is, mert nem a vallásos tapasztalat egyszerű fejlődéséből következik, hanem a tapasztalat és az értelem különböző vívmányai összekapcsolásának eredménye.

## *2. A vallásos tapasztalat értéke.*

Ilyenek a vallásos tények, ha tisztán leíró szempontból tekintjük őket. De helytelen volna, ha ennél a tanulmánynál maradnánk és mintegy elavultnak tartva, mellőznők azt a kérdést, hogy mi a vallásos tudat értéke, milyen mértékben igazolhatók meggyőződései az ész által.

James Vilmos e második feladat megoldásában pragmatistikus szempontból indul ki.

Szerinte kétfajta ítélet van: az eredetre vagy a létre vonatkozó ítéletek (existentialis ítéletek) és a szellemi vagy értékítéletek. Az ítéletek e második

fajtájának semmi köze az elsőhöz. Bárhonnan ered is valamely eszme vagy érzelem, ha ezt az eszmét a tények igazolják, ha az érzelem termékeny és jótékony hatású, akkor ez az eszme, ez az érzelem elérte mindazt a tökéletességet, a melyet az „érték“ kifejezés jelölhet.

Egyébként az érték meghatározásában, éppenúgy, mint magában a tények meghatározásában, teljesen empirikus módszert kell követnünk. Valamely eszmének, meggyőződésnek, érzelemnek értéke van, ha a tapasztalat igazolja őket, vagyis ha a bekövetkező esemény megfelel annak a várakozásnak, a melyet azok magukba zárnak.

Ha így áll a dolog, akkor az, a ki azt kérdezi, hogy mi a vallás értéke, létfeltételeinek, eredetének, keletkezésének vizsgálata mellett közömbösen mehet el. Értéke attól függ, hogy milyen eredményekre vezet.

Így tehát James Vilmos, a mint az Evangelium mondja, a fát kizárólag gyümölcséről fogja megítélni. Kutatni fogja, milyen következményekkel jár a vallásos érzelem, jók-e és kíváncsok-e ezek a következmények és lehetséges volna-e más eszközökkel hozzájuk jutnunk, mint a vallás útján?

\*

A vallásos élet gyümölcse a szentség. Lehetséges, hogy a szentség megnyilvánulásai: az ájtatosság, könyörületesség, lelki erő, tisztaság, szigorúság, engedelmesség, szegénység, alázatosság olykor túlzottak és kétes értékűek. De azért nem kevésbé áll az, hogy ott, a hol a szentség a tulajdonképeni vallás elvéből merít ihletet, növeli az erkölcsi energia, a jóság, az összhang és boldogság mennyiségét ebben

a világban. Kétségtelen, hogy az asketa nem mindig a legjobban használja fel lelki erejét: szívesen túlozza a testi élet jelentőségét. De megmutatja, hogy mire képes az akarat. Energiát és hatalmat teremt. Tévedés azt hinni, hogy az ember erőfeszítés nélkül is fennállhat és hogy a heroismus ideje ma már lejárt. Nem a természet formálta az embert, az ember kényszerítette akaratát reája. Csak akkor marad fenn és csak az által növekszik, ha fenntartja és gyarapítja az emberi energiát. Csak akkor existál, ha folytonosan teremti és újjáteremti magát. Meglehet, hogy a szentek a szeretetre és békére vonatkozó eszményükkel rosszul alkalmazkodnak a társadalomhoz, a melyben élnek. De mit következtessünk ebből? Vajjon a szent vagy a zsákmányra éhes ember személyesíti-e meg az emberi eszményt? Ha a szent összeütközik korával, ennek az az oka, hogy ő előre alkalmazkodni akar az eljövendő tökéletesebb társadalomhoz; és azáltal, hogy azt már meglevőnek hiszi, hozzájárul megvalósításához.

A vallás hatása nem csak erkölcsi természetű. Az Evangelium azt mondja, hogy Jézus gyógyítani jött a betegeket anélkül, hogy különbséget tett volna a test és a lélek betegségei között. Szava visszaadja a lelki egészséget a vétkezőknek, a látást a vakoknak, a hallást a süketeknek, az életet a halottaknak. Így van ez, mert a szív tisztasága és a Teremtő jótevő mindenhatóságába vetett hit magára az ember fizikai állapotára is olyan hatással vannak, a melynek nem lehet megállapítani határát.

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Goethe, *Faust*. I.



És ez még nem elég: a hit következményei között vannak olyanok is, a melyeknek a hit nemcsak elégséges, hanem szükséges feltétele. Eddig sem az egyének, sem a társadalmak nem találtak az önzetlenségnek, az energiának és állhatatosságnak hasonló forrására. Még a hol az ember azt hiszi, hogy pusztán anyagi eszközökkel dolgozik, ott is hozzájárul ezekhez tudatosan vagy tudtán kívül azzal, a mit ma suggestiónak neveznek; és gyakran nem annyira az anyagi eszközök, mint inkább a suggestio hatásán fordul meg a dolog. Így gyógyít az orvos, a ki maga is szívesen elismeri, hogy minden therapia részben suggestio. A suggestio, melyről szó van, akár a betegnél, akár az orvosnál feltételezi a természet gyógyító hatalmába vetett hitet és magának e hitnek eredményességét, másszóval a vallásos meggyőződéshez hasonló meggyőződést.

A vallás hasznos és bizonyos esetekben pótolhatatlan: kell-e még más, hogy igaznak nevezzük? Ha az igazság végső elemzésben az, a mi fennáll, a mi megmarad és a mi újat szül, akkor a vallás éppen annyira igaz, a mint igaz a dolgok létebe és a természet erőibe vetett meggyőződésünk.

\*

Az adott vallások azonban különleges meggyőződések is foglalnak magukban, a melyek nem kapcsolódnak közvetlenül a megfigyelhető tényekhez. Mit érnek ezek a meggyőződések?

Két különböző úton kísérelték meg jogos voltak bizonyítását: a mysticismus és a philosophia útjain.

A mystikusok szerint főleg egyes személyeknek észrevételük van Istenről és az isteni dolgokról, mely az anyagi világ észrevételéhez hasonló. Nem mintha

az illető személy képes lenne arra, hogy meghatározza és leírja azt, a mi előtte megjelenik. De bizonyos kivételes pillanatokban az az ellenállhatatlan érzése van, hogy érzelme megismerés, hogy szívével látni tud. És jóllehet fogalmaink és szavaink elégtelenek arra, hogy ezt a különös intuitiót visszaadják, képzeletünk mégis lehetségesnek látja oly módon való összekapcsolásukat, hogy újra felidézzék ezeket a természetfeletti állapotokat a lélekben, a mely átélte őket. Talán leginkább a zene rendelkezik azokkal a bizonyos tekintetben közvetlen szellemi accentusokkal, a melyek meghaladják a mi téri és hagyományos nyelvünk kifejezőképességét.

Kétségtelen, hogy a mystikusok a valóságban képtelenek arra, hogy intuitióik igazságát és látomásaik értékét bebizonyítsák. De azért mégis tény az, hogy a mysticismus azzal az érzékfeletti jelentéssel, melyet az eszmélet szokott adataihoz kapcsol, erősíti és eredményesebbé teszi a vallásos érzelmet. Ha nem nyújtja is azt az ismeretet, melyet ígért, legalább új érveket hoz fel, a melyek alapján a vallásos indulat eredeti valóságát és hatalmát a rationalismussal szemben fenntarthatjuk.

Másrészről bizonyos gondolkodók azt hiszik, hogy a vallásos eszmék obiectív igazságát rationalis úton bebizonyítani képesek: ezek a philosophusok. James Vilmos szerint az összes philosophiai-theologiai következtetések, a melyek Isten létének bebizonyítására és tulajdonságainak meghatározására vonatkoznak, illusoriusak. Tényleg egyedül azokban a fogalmakban rejlik valóságos tartalom, a melyek gyakorlati magatartásunkban megnyilvánuló különbségek révén nyernek kifejezést. Ám mindezek a speculatív gondolatépületek az életre semmi hatással sincsenek.

Azt akarjuk-e ezzel mondani, hogy minden olyan törekvés, a mely a vallásos érzelemnek a dolgok természetéhez való kapcsolására és obiectiv jelentőségük megállapítására irányul, szükségképen eredménytelen marad?

Valóban, bármilyen pontosan határoljuk is körül a vallásos érzelmet, mindig benne rejlik a hit, mely obiectiv érvényességre formál jogot: valamely nálunk nagyobb és jobb lény létének hite, mely öntudatunkkal érintkezésbe lépve eltolja személyiségünk központját.

Lehet-e ezt a hitet törvényesnek tekintenünk vagy pedig csak metaphorikus kifejezését kell látnunk benne valami közelebbről meg nem határozható subiectiv elemnek, a melyről értelmileg semmi fogalmat sem alkothatunk magunknak?

James Vilmos azt hiszi, hogy erre az alapvető kérdésre új fényt derített az a felfedezés, melyet csak 1886-tól számítunk, de a melyre még a legfényesebb jövő vár, a subconsciens lelki állapotoknak vagy a Myers által használatba hozott terminológiával szólva a küszöbalatti (*subliminalis*) énnak felfedezése.<sup>1</sup>

Már Leibniz szerette hangsúlyozni, hogy az emberi lélekben sokkal több dolog van, mint a mennyit a tudat észrevesz; hogy végtelen számú kis perceptio rejlik benne, a melyeknek hatása nagyobb, mint gondolnók; hogy ezen észrevétlen perceptiok által az ember a világegyetemmel közlekedik úgy, hogy semmi sem történik a világon, a mi nem kel-

<sup>1</sup> Myers, *Human Personality and its survival of bodily death*, 1903.



tene némi visszhangot mindegyikünkben. Leibniz számára ezek a kis perceptiók alkották magát az érzelmek substantiáját. És ha a megismerés szempontjából az érzelem mélyen a gondolat alatt állott is, a lét szempontjából az egyént az életnek és a mindenség harmoniájának részesévé tette, végtelenül nagyobb mértékben, mint a melyre világos észrevételünk jogot formálhatott volna.

Myers elmélete ezeknek a leibnizi nézeteknek áthelyezése a tapasztalatba.

Myers szerint az emberi személyiség mintegy három koncentrikus körből tevődik össze: 1. a székelyhely vagy a középponti rész; 2. a kerület, mely a központ körül terül el egy bizonyos határig, melyet a tudatnak legalább látszólagos eltünése jelez; végre 3. Myers azt hiszi, hogy túl magán a marginalis énen tapasztalatilag bebizonyította egy másik én fennállását, a melyhez viszonyítva az előző kettő, csak fokozati különbség lévén közöttük, egyet alkot: ez a másikk én a tudat küszöbe alatt fekvő én, a subconscious vagy a subliminalis én. Valami második tudat, a melyet a mindennapi életben a tulajdonképeni tudat nem ismer. Bizonyos egyéneknél, bizonyos körülmények között ennek a tudatalattinak a léte és hatása közvetlen és kétséget kizáró módon nyilvánul meg. Ez az, a mit Myers számos többé vagy kevésbé kivételes megfigyelés tárgyalása alapján bizonyítani igyekszik.

Magánál a normalis embernél is gyakran fordulnak elő olyan esetek, a melyek megmagyarázhatatlannak tetszenek és a melyeket ez az elmélet nagyon érthetővé tesz. Így az ember olyan tehetségeket fedez fel magában, a melyek nem a faj fenntartására szol-

gálnak és a melyek következésképen nem fejlődhetek egyedül a természetes kiválasztás törvényének hatása alatt. A lángelmék alkotásai mintegy a miunktól különböző világnak megnyilatkozásai. Általában az ember idealis törekvései nem állnak arányban az ő tényleges létfeltételeivel.

Ezek a tények magyarázatot nyernek, ha elfogadjuk, hogy az ember lényének egy részével, a mely meghaladja tudatos énjét, egy más világgal áll érintkezésben, mint az érzékeink alá tartozóval, oly lényekkel közlekedik, a melyeket ilyen értelemben szellemieknek nevezhetünk. Ez az elmélet igen kielégítő értelmezését nyújtja a legjellemzőbb vallásos jelenségeknek.

Így például a megtérés nem volna más, mint azoknak a hajlamoknak többé-kevésbbé heves bevezetése a normalis eszméletbe, a melyek elrejtve alakultak és gyűltek össze a küszöbalatti én mélyén.

Hasonlóképen a mystikus állapotok annak a bizonyos egyéneknek lehetséges kölcsönhatásnak következményei volnának, a melylyel a küszöbalatti és a küszöbfeletti sphaera átjárják egymást. Minthogy a küszöbalatti én valóban a közönséges én számára elérhetetlen világgal áll érintkezésben, ez utóbbi, ha megértő- és kifejezőképességét meghaladó valóságokkal kerülne szembe, mintegy megsemmisülten állna, vagy arra kellene törekednie, hogy ama természetfeletti lényről, mely felkeresi, normalis körülményeinek megfelelő képzetet alkosson magának.

Végre az imádság nem volna más, mint azoknak a hatalmaknak felhívása a közönséges én által, a melyekkel a tudatalatti én, a normalis én alapja, érintkezésbe képes lépni.



Ekképen a küszöbalatti én tanítása obiectiv alapot és tudományos értéket biztosítana annak az elemi meggyőződésnek, a mely a vallásos tényben közvetlenül bennerejlik. Ez a meggyőződés valamely külső hatalom fennállásának elismerése, a melynek a vallásos ember alárendeli magát. A kettős én tanítása szerint a küszöbalatti én határozmányai, a melyek a rendes énbe jutnak, nem magyarázhatók meg ennek az énnek multjából és ezért észrevételeinek általános törvénye szerint obiectiv formát öltenek s azt az érzést keltik az egyénben, hogy valamely idegen erő uralma alatt áll. Minthogy egyébként a küszöbalatti én magasabb, hatalmasabb tehetségekkel rendelkezik, mint a rendes én, ez utóbbi nem is téved, ha az attól nyert sugallatot valamely nemcsak kívülre, de egy-szersmind felette álló lény beavatkozásának tulajdonítja.

Azt mondhatjuk tehát, hogy a mikor a vallásos tudat azt állítja, hogy egy nála jelentékenyebb énnel áll kapcsolatban, a melyből számára az üdv, a hatalom és az öröm fakad, valóban tényt mond ki ezzel és hogy így a vallásos tapasztalat tárgyának valósága magával e tapasztalattal adva van.

Másképen áll a dolog azokkal a specialis meggyőződésekkel, a melyek a küszöbalatti énünkkel érintkezésben álló rejtélyes valóságok pontos természetére vonatkoznak. Ezeket a küszöbalatti én elmélete éppen olyan kevésbé képes bebizonyítani, mint a mysticismus vagy a philosophia. Ezek járulékos meggyőződések, oly meggyőződések, a melyek a képzeletből, a társadalmak vagy az egyének értelmi és erkölcsi temperamentumából fakadnak.

De ha bebizonyíthatatlanok is, azért még nem értéktelenek. Figyelembe kell vennünk, hogy a vallás



tulajdonképeni mivoltában személyes ügyünk. Feladata, hogy az egyénnél máshová helyezze a személyiség központját, az egoista és anyagi indulatok világából a szellemi érzelmek régiójába emelje. Ha már most ez a jelenség elsősorban valamely a tudatos énen kívül álló és benne változást előidéző cselekvést tételez fel, akkor a magyarázatok, az eszmék vagy meggyőződések, a melyeket az értelem az ok és az okozat közé iktat, maguk is hatással lehetnek a tudatos én hajlamaira, arra a készségére, hogy a felsőbbrendű én sugallatát kövesse. És a vallásos érzület feltételei szükségszerűleg változnak az idők, a körülmények, az ismeretek, az egyének szerint. Következésképen nemcsak túrnünk, hanem óhajtanunk is kell, hogy mindenki olyan módon fogja fel a vallásos jelenséget, a mely a legtöbb hatást teszi reá.

A mi magát James Vilmost illeti, ő, anélkül, hogy a saját járulékos meggyőződéseinek ugyanazt az értéket tulajdonítaná, mint a vallásos jelenségben közvetlenül bennerejlő alapmeggyőződésnek, több fontos pontra nézve magáévá teszi a pozitív vallások tanításait.

A láthatatlan világ, mondja James, nem pusztán ideális: következményei vannak a mi világunkban. Nagyon természetes tehát, ha oly valóságnak fogjuk fel, mely megfelel annak, a mit a vallások Istennek neveznek. Hasonlóképen helyes az a hit is, hogy Istennek és nekünk közünk van egymáshoz és hogy ha isteni befolyás alatt élünk, akkor töltjük be legmagasabb hivatásunkat.

Továbbá, minthogy az ember sorsa nyilvánvalólag a többi lények sorsához van kötve, a vallásos léleknek, hogy elérje azt a bizalmat a dolgokhoz és azt a belső

békét, a melyre áhítozik, azt kell hinnie, hogy ugyanaz az Isten, a kivel érintkezésben áll, tartja fenn és kormányozza az egész világot, úgy hogy nem csak a mi Istenünk ez, hanem a világegyetem Istene.

És végül — s ezen a ponton James V. nem titkolja, hogy elhagyja a tudósok táborát és az egyszerű hívőkhöz áll — a mint végső elemzésben minden tény valami különálló dolog és az universaliák csak scholastikus abstractiók, melyekben nincs valóság, úgy Istennek sem szabad csak általános és transcendens gondviselést tulajdonítanunk: ő nem a vallásos tudat igazi Istene, ha nem képes meghallgatni imádságunkat és tekintettel lenni egyéni szükségleteinkre. A gyakorlati Istennek, a kiben hiszünk, megvan a hatalma, hogy közvetlenül beleavatkozzék a dolgok folyásába és azt tegye, a mit csodának nevezünk.

A mi a halhatatlanságban való hitet illeti, semmi sem bizonyítja azt, hogy jogosulatlan volna: eddig nem bizonyították be és bebizonyíthatatlannak látszik, hogy a jelenlegi test adaequat oka és nem egyszerű esetleges feltétele volna a szellemi életnek. De ez a kérdés a valóságban nem fontos. Ha bizonyosak lehetünk abban, hogy azoknak az eszményi céloknak, a melyek nekünk kedvesek, munkálása örökre biztosítva van, nem látom be, így szól James Vilmos, miért ne lennénk szívesen készek arra, hogy feladatunkat elvégezvén, más kezekbe tegyük le az isteni munkában való közreműködésünk folytatásának gondját.

---

## II.

### James Vilmos tanítása a vallás és a tudomány viszonyáról.

Így alakul ki a vallásos tapasztalatból kiindulva a vallás elmélete. James V. nem mulasztja el felvetni a kérdést, hogy milyen ennek az elméletnek a helyzete a tudománynyal szemben.

A vallás éppen úgy a tapasztalaton alapul, mint a tudomány: miért ne fogadnók el azt ugyanazon a jogon, mint ez utóbbit?

Egyes kritikusok szerint lehetetlenség a kettőt így egymás mellé állítani. A vallás tudniillik nem ugyanabban az értelemben veszi a tapasztalatot, mint a tudomány, hanem egyenesen tudományellenes értelmet tulajdonít neki. A tapasztalat, a mint a tudomány fel fogja, a jelenségek személytelenné tétele, vagyis kiküszöbölése mindannak, a mi az adott jelenségben az egyes alanyra vonatkozik, mely azt megfigyeli. Minden cél-ok, hasznosság és értékszempont, egyszóval mindaz, a mi az alany érzelmét fejezi ki, kívül áll a tudományos tényen; vagy ha ezek az elemek maguk is a tudomány tárgyaivá válnak, ez annak a jele, hogy sikerült őket nem önmagukban, hanem valamely objective megfigyelhető feltételükre vagy helyettesükre vonatkoztatva vizsgálni.



Ezzel szemben a vallás subiectiv és individualis elemeikben vett tényekre támaszkodik. Az emberhez, mint személyhez van köze és mindent a mit érint, megszemélyesít. Keveset törődik a természettörvények szükségszerű egyetemességével és egységével: egyetlenegy egyén üdve előbbrevaló számára a természet minden rendjénél. Ez az oka annak, hogy a vallás és a tudomány szempontjait nem lehet egymással összeegyeztetnünk. A vallás viszonylagos állhatatossága csak túlélés, a melynek el kell majd tűnnie az igazi tapasztalat, a személytelen és tudományos tapasztalat előtt.

James Vilmos szerint ezek az ellenvetések nem győznek meg minket. Nem látjuk be, hogy az a körülmény, hogy bizonyos állapotok sora tisztán subiectivnek látszik, megakadályozná azt, hogy ezek az állapotok tapasztalat formájában lépjenek fel. Hogy az egyének csak képzelődnek, a mikor betegnek hiszik magukat, a mikor úgy érzik, hogy meggyógyultak és gyógyulásukat valamely természetfeletti beavatkozásnak tulajdonítják, — mit határoz, ha csak tények sora ez, a melyek törvényszerűleg következnek egymásra? Már pedig tény az, hogy bizonyos meggyőződések elnyomnak bizonyos fájdalmas és ártalmas érzelmeket és hogy ezeket másképen nem lehet gyógyítani. Vissza fogjátok-e utasítani a vallás segítségét, melylyel a boldogtalant megmentheti, azon a czímen, hogy a vallás által gyógyítani annyi, mint a szabályok ellenére gyógyítani? A hit tárgyának a hit által való létrehozása nemcsak a subiectum számára tapasztalat, hanem tapasztalat általában.

„Miért volna csak egyetlenegy módja annak, a hogyan a természettel bánnunk kell és a hogyan a

dolgok folyását megváltoztathatjuk? Nem képzelhető-e el, hogy a természetet, a milyen mérhetetlen és különféle, úgy különböző módszerekkel is kell megközelítenünk és kezelnünk, ha a lehető legnagyobb mértékben fel akarjuk használni eszközeit?

„A tudomány a természet bizonyos elemeire veti magát, a milyen a mechanikai mozgás és általuk eléri a jelenségeket, a melyek tőlük függnék. A vallás más eszközök útján, a melyek szintén hatni tudnak világunkra, egyrészt hasonló, másrészt másfajta jelenségeket valósít meg. A tudomány megajándékozta az emberiséget a távíróval, a villamosvilágítással, a diagnosissal, bizonyos számú betegség gyógyításához szükséges eszközökkel. A vallás lelki nyugalmat, erkölcsi egyensúlyt, boldogságot biztosít az egyénnek; bizonyos betegségeket éppen úgy gyógyít, mint a tudomány, sőt egyes esetekben még jobban is. Tudomány és vallás két egyformán hiteles kulcs, a melyekkel a világegyetem kincseit megnyithatjuk. A matematika ugyanazokkal a mennyiségi és térbeli tényekkel egyszer az analitikai geometria, másszor az algebra vagy az infinitesimalis számítás útján foglalkozik és e különböző módszerekkel egyformán hasznos eredményeket ér el. Miért nem állna ugyanígy a dolog a tudományos és a vallásos módszerrel? Miért ne tekintené az egyik a dolgok egyik oldalát, a másik a dolgok másik oldalát? Ebben az esetben a tudomány és a vallás, a melyek közül mindegyik a maga módjára igazolható, egyaránt örökéletűek lennének.“<sup>1</sup>

<sup>1</sup> William James, *The varieties of religious experience*, 122—123. l.



De mindezek a meggondolások, fogják egyesek megjegyezni, kizárólag gyakorlati jellegűek és a tudományos szempont éppen abban áll, hogy különbséget tegyünk a gyakorlat között, mely nem megismerés, hanem maga is hozzátartozik a tárgyakhoz, a melyet a természet kutatásunk számára kitűz, és az elmélet között, mely a dolgok alkotóelemeinek és vonatkozásainak meghatározása, a mint azokat minden értelem megállapíthatja és valódiaknak felismerheti.

Ezért is a tudomány még azokat a tapasztalatokat is két részre osztja, a melyekre a vallás védelmezője hivatkozik: egy részük subiectiv és a tudománytól távol áll, másik részük obiectiv és tudományos, de minden vallásos jelleget nélkülöz.

Tudjuk, hogy az elméletnek és a gyakorlatnak ezt a kiélezett megkülönböztetését James Vilmos kifejezetten elveti; az ő pragmatismusa tisztán gyakorlati kriteriumokra vezeti vissza még azokat az elveket is, a melyekre a rationalismus büszkén hivatkozik.

A mi a tudomány és a vallás kapcsolatait illeti, itt James olyan meggondolásokat érvényesít, a melyek meghaladják az egyszerű pragmatismust.

Összes megismeréseink, mondja James, a tudatból fakadnak. Ez már általánosan elfogadott igazság. A psychológiában és következésképen a tudomány philosophiájában azonban újabban forradalmat okozott az a belátás, hogy az adottság a psychológiában nem az, a mit Locke tartott ennek, t. i. bizonyos számú egyszerű alkotóelem: érzetek, képek, eszmék, érzelmek, melyeket betűkhöz vagy atomokhoz hasonlíthatunk és a melyek között külső kapcsolatokat kellene megállapítanunk, hogy valamely világosan megkülön-



böztetett és transcendens valóság képzetét alkossák, hanem igenis az, a mit tudatmezőnek nevezünk, vagyis az a teljes eszméleti állapot, a mely egy bizonyos pillanatban a gondolkodó alanyt betölti.

Ennek az új adottságnak az a jellemző vonása, hogy a helyett hogy pontosan meghatározhatnók és körülírhatnók, mint oszthatatlan elemeknek bizonyos összeségét, kiterjedésének pontos határait nem jelölhetjük meg, vagy helyesebben nincsenek is ilyen határai. A tudatállapot valójában egy gyúpontból és egy kerületből tevődik össze, a melynek peripheriája többé-kevésbé elmosódott és határozatlan.

De ime, most látjuk, hogy ezt a kerületet magát is a folytonosság viszonya fűzi egy harmadik birodalomhoz, a melyet tudatunk nem is sejtett, csak homályosan lát és a melynek kiterjedését és mélységét a legcsekélyebb fokban sem határozhatja meg. Ettől fogva nem tudatállapotaink képzelt összege az, a mi igazán adva van, a mi minden elmélkedésnek és minden cselekvésnek szükségszerű kiindulópontja, hanem ez a végtelen mező, a hol a világos ismeretnek már oly összetett és kétségtelenül fogalmi elemek meghatározott számára vissza nem vezethető székhelye csak egy pont, a melyet egyébként a környezettel való kapcsolatai szünet nélkül módosítanak.

Ha ilyenek az eredeti adottságok, a melyeken az emberi szellem cselekvését kifejti, hogyan használják fel őket a vallás és a tudomány?

A vallás az emberi én lehető legteljesebb megvalósulása. Ez az emberi személy, mely a többi személylyel való benső egyesülése folytán mintegy a végtelenbe nőtt. Bizonyos mértékben ez a lét felfogása, a mint az megjelenik, mielőtt még értelmünk kate-

goriái korlátozták, rendezték, beosztották volna, hogy fizikai létünk és megismerésünk feltételeihez alkalmazzák.

Ezzel szemben a tudomány kiválogatása és osztályozása mindannak, a mi bármely pillanatban és bármely szellem számára világos és tiszta megismerés tárgya lehet. Ezeknek az elemeknek összesége az, a mit obiectiv világnak nevezünk. Á mennyiben külön tekintjük őket, így a világosan tudatos észrevételnél, a melyből a tudományos megismerés ered, olyan dolgoknak tűnnek fel, a melyeknek létokát nem találjuk meg magunkban és a melyeket ezért tőlünk független lények képeinek tekintünk. Ezeket a képeket kívágjuk, felírásokkal látjuk el, feljegyezzük, hogy milyen rendben szoktak fellépni, formulákat állítunk fel, a melyek segítségével előre kiszámítjuk visszatérésüket; és ezek a formulák módszerek lesznek számunkra, a melyek által olyan eszméleti állapotokat idézhetünk elő magunkban, a milyeneket kívánunk.

De ha ilyen a vallás és a tudomány eredete, hogyan helyettesíthetné ez utóbbi valaha is a vallást? A vallás kiindulópontja a concretum, a tény a maga teljességében, mely a gondolaton és az érzelmen kívül talán a világegyetem életében való részvételünk elnyomott érzését is magában foglalja. A tudomány kiindulópontja az abstractum, vagyis valamely az adott tényből elvont és elszigeteltségében tekintett elem. Nem lehet az embertől azt várnunk, hogy megelégedjék az abstracttal, a mikor a concretum is rendelkezésére áll. Ugyanannyit jelentene arra kérni, hogy elégedjék meg az étrenddel, a mikor a tálalt ételhez ülhet. Az ember felhasználja a tudományt, de a vallásból él. A rész nem helyettesítheti az egészet; a jelkép nem nyomhatja el a valóságot.



A tudomány nemcsak nem helyettesítheti a val-  
lást, hanem azt a subiectiv valóságot sem nélkülöz-  
heti, a mely a vallás alapját teszi. Puszta scholas-  
tikus realismus azt képzelni, hogy az obiectiv és a  
személytelen elem a subiectiv tartalomtól, melyből  
elvontuk, elszigetelve önmagában elég lehet. A sub-  
iectiv és az obiectiv között semmi olyan határ sincsen,  
a mely philosophiai szempontból igazolná azokat,  
melyeket tudományunk kényelmi szempontokból képzel  
magának. A folytonosság a természet irreductibilis  
törvénye. És a mi személytelennek nevezett fogal-  
mainkat állandóan újjá kell élesztetni a valósággal,  
vagyis a subiectivvel való érintkezés által, hogy élet-  
telen dogmákká ne sülyedjenek alá, melyek a tudo-  
mány haladásának ellenségei. A személyes elem a  
személytelennel szemben nem a kezdet zűrzavara, a mely-  
ből semmi sem marad, ha egyszer minden dolog a maga  
helyére került. Ez az a végtelenül gazdag és folyvást  
megújuló alap, a melyből a tudománynak szünet nélkül  
merítenie kell, ha nem akar üres routine-ná fajulni.

Ilyennek látszik a vallás viszonya a tudományhoz,  
ha a kettőt ellentétbe állítjuk egymással. De ez a  
szembehelyezés tulajdonképen csak a vallás és a  
tudomány természetellenes meghatározásának követ-  
kezménye. Egyrészt a tudományt a physikai tudo-  
mányokkal azonosítják. Másrészt a vallást kizárólag  
a dogmákban látják, melyek csak jelképezik ezt. De  
ha a tudomány elsősorban a tényeknek, az adottnak  
ismerete, akkor ugyanazon a jogon mint a physikai  
tudomány, a pszichologiai tudomány is fennáll és  
semmi okunk sincs arra, hogy az előbbinek tulajdon-  
ságait erre ráerőszakoljuk. És ha a vallás lényegében  
tapasztalat, valami, a min átmentünk és a mit átél-



tünk, akkor *a priori* semmi sem állítja ellentétbe a tudománnyal, mely maga is csak a tapasztalat bizonyos értelmezését akarja nyújtani.

Ismerünk azonban egy olyan tényt, a tudatos én folytonos meghosszabbítását egészen a tudatalatti éniig, a melyet egyrészt a psychologusok is elismernek s a mely másrészt kitűnően számot ad arról, a mi a vallásos tapasztalatban lényeges. A tudatos én és a tudatalatti én viszonya tehát kötőjel a vallás és a tudomány között. Ez a tudományos tevékenység és a vallásos tevékenység végleges közös kiindulópontja: az utóbbi a tudatos ént akarja a tudatalatti által gazdagítani; az előbbi a tudatalatti felbuzgását a tudatos formáira és törvényeire vezeti vissza.

Egyébként a theologus alapvető állításai és általános módszere a vallásos meggyőződések megállapításában az így felfogott tudományban szintén megtalálják igazolásukat.

A theologus azt akarja, hogy az ember valamely nála nagyobb, tőle különböző lénnyel álljon összekötetésben. Ám a tudat számára a tudatalatti különbözik a tudatostól; és a psychológiának minden oka megvan arra a feltevésre, hogy az emberi lélek tudatalatti régiójában olyan lényekkel közlekedik, a melyek közül egyesek nagyobbak nála.

A theologus azoknak a lényeknek valóságát hirdeti, a melyek a vallásos tapasztalatban adva levőknek tűnnek fel. Ez a meggyőződés megfelel a tudásnak, a ki formák és törvények állandó világát veszi fel, mint az egyforma észrevétel egyetemes és örökös lehetőségének biztosítékát.

Végül a nagy vallásos alapeszmék következnek, a melyek körül a theologia rendszerei kikristályosod-

nak. Ezek az alapvető nézetek ugyanúgy alakulnak ki, mint az elvek, a melyekből a tudomány elméletei erednek. Hypothesisek ezek is, a melyeket úgy rendezünk, hogy az értelem és a képzelet számára kényelmes módon csoportosítsák a tényeket és képviseljék vonatkozásait. A tudomány nem tehet szemrehányást a theologiának, hogy ez őt a maga módjára utánozza.

Csak egy dolgot kell a theologusnak fenntartással fogadnia. Az elméletek és a képzelet jelképei nem a vallás lényegét alkotják, hanem csak az a feladatuk, hogy a vallást emberi nyelvre fordítsák le. De nyilvánvaló, hogy a tudományok maguk is hozzátartoznak ehhez a nyelvhez, még pedig egyre szélesebb mértékben. Következésképen a dogmákat formuláikban szünet nélkül össze kell egyeztetni a tudomány fontosabb eredményeivel, a minthogy nagyszabású feltevéseikben a tudományok is együtt fejlődnek az emberi tapasztalat összességével és az észszel, e tapasztalat élő tanujával.

Összefoglalólag azt mondhatjuk, hogy James Vilmos szerint a vallásos tapasztalat éppen olyan hasznos és hiteles, mint a tudományos tapasztalat. Mi több, közvetlenebb, concretebb, kiterjedtebb és mélyebb is ennél. Sőt, a mi ennél is több, a tudományos tapasztalat már feltételezi annak létét. Egyébként az, hála a tudatalatti pszichológiai elméletének, magában a tudományban is támaszpontot talál.

Ugyanolyan módon fejlődik, mint a tudomány és összhangzó vele. Semmi okunk sincs tehát azt feltételezni, hogy a vallásos tapasztalat csak a mult maradványa és hogy nincs többé helye az emberi természet benső mivoltában.

---

### III.

#### Kritikai megjegyzések.

Ez a tanítás nem valami logikai constructio, innen-onnan összeszedett kövekből, a melyeket úgy faragtak ki, hogy egymásba illeszkedjenek és valamely terv alapján kívülről egymás mellé raktak. Inkább úgy látszik, hogy ez maga a vallásos élet, a melyet, a mennyire lehetséges volt, adott összetettségében megragadtak, szeretetteljes és átható reflexio által megvilágítottak. Innen ered James Vilmos munkáinak különleges jellege is, a melyekben egy íróra várunk s e helyett egy emberre találunk.

Bármilyen gazdag és változékony is ez a tanítás, van egy központja és mintegy gyűpontja is, a melyből kiindulva a fény az egész életet elárasztja. Ez a központ a tudatmező elmélete, mint a psychologia alapja. Ezt az elméletet a vallásra alkalmazni és ezáltal a vallásos jelenségeket az ember normalis életébe beleilleszteni: ez az a feladat, a melyet James maga elé tűzött.

Ebből a szempontból kiindulva megállapítja, hogy a vallás lényegében tapasztalat, valami, a mi megéssük velünk, a mit átélünk: az adott és az eszményi ember eredeti vagy helyreállított megegyezésének érzelme s érzelmeegyszersmind az ember közlekedésének valamely nála nagyobb lénynyel, a mely ezt a megegyezést létre-



hozza és az energia és hatalom kiapadhatatlan forrásának bizonyul. Ez a kettős érzelem a vallásos lélekben az egész tudatos élet gyúpontjává válik.

Emellett és éppen ezáltal a vallás lényegében valóságos és személyes dolog. A vallás mint egységes és változatlan magánvaló csak üres scholastikus lényeg. Csak vallásos szellemek, vallásos életek vannak és a hány egyén, annyi vallás. Nem hiába adta James Vilmos munkájának ezt a címet: *A vallásos tapasztalat változatai*.

Ezek a nézetek a legnagyobbfokú érdeklődésre tarthatnak számot.

Döntően kiküszöbölik a vallás lényeges mivoltából mindazt, a mi főleg obiectiv, értelmi vagy anyagilag hasznos és mint ilyen, az egyik egyénről változatlanul átvihető a másokra: így a dogmákat, a szertartásokat, a hagyományokat. Ezzel szemben előtérbe állítják az érzelmi és akarati elemet, a mely egyet alkot a személylyel és attól elválaszthatatlan.

Ennek következtében a tulajdonképeni vallásos typust a mysticismusban találják meg, a mennyiben kiküszöböljük belőle a látomásokat és elragadtatásokat, melyek nem tartoznak lényegéhez és igazi alapelvére, a belső élet elmélyítésére és gazdagítására vezetjük vissza. S az emberek elé a vallásos élet mintaképeiként a nagy teremtőket állítják, a kikben a vallás mindenekelőtt élet, személyes tapasztalat, az emberi nagyság és hatalom növelése volt: egy Pál apostolt, egy szent Ágostont, egy Luthert, egy Pascalt.

Az ilyen vallás nem valami kész dolog, a melynek elemeit számláljuk és osztályozzuk, fejlődését megfigyeljük és meghatározzuk, sorsát előre megjósoljuk. Élő lény ez, a mely folyvást teremti és újjáteremti

önmagát és a mely csak akkor szünnék meg létezni, ha képviselőiben kiapadna az energia és az akarat.

Az ilyen vallás különben nem passiv mysticismus, a mely szemlélődésben merül el, hanem a tevékenység feltüzélése, mely mindig magasabb czélokat tűz ki maga elé és a megvalósításukhoz szükséges formákba megy át. S egyidejűleg ahelyett, hogy ürügyül szolgálna arra, hogy az emberek felett uralkodjunk és egyforma meggyőződéseket kényszerítsünk rájuk, mindnyájunk kötelességévé teszi, hogy ne csak tiszteljük, hanem szeressük is a más vallásában azt, a mi benne eredeti és személyes, minthogy egyedül az él és hat, a mi a személyből fakad és az egyes személyek különbözők és különbözőeknek is kell lenniök egymástól.

És így James, amellettt hogy megőrzi a vallás tulajdonképeni jellegét, vagyis a kapcsolatot azzal, a mi számunkra természetfeletti, kifejezetten beleilleszti azt az emberi természet egészébe. A mint a mystikus tapasztalatot a rendes vallásos tapasztalatra vezette vissza, a mikor megmutatta, hogy az elsőben a hit intuitióvá vált, úgy most a vallásos tapasztalatot a közönséges tapasztalat alá rendeli, mert az általános pszichologiai törvényeknek megfelelő fejlődését látja benne olyan elemeknek, a melyek a közvetlen tudat minden actusában jelen vannak, bár rendszerint nem vesszük őket észre.

A vallás tehát az ember normalis életéhez tartozik; és minthogy egyébként kedvezőleg hat ennek az életnek fenntartására, sértetlenségére, virulására, még az ész is az ösztönnel és a hagyománnyal tart, hogy biztosítsák fennmaradását.

Nem kevésbé erős helyzetet biztosít James tanítása a vallásnak a tudománnyal szemben. A kettő



között semmiféle összeütközést sem képzelhetünk el, mert hiszen a vallás kizárólag az érzelem alakulásában rejlik, mely személyiségünk központja, míg a tudomány csak a képzet tárgyát tevő jelenségekkel foglalkozik s szokott folyásuk megfigyelésére és feljegyzésére szorítkozik.

Más tekintetben azonban a tudomány és a vallás egymáshoz kapcsolódik. Közös céljuk van: az ember boldogsága és hatalma; közös módszerük: a tapasztalat, az inductio, a feltevés; közös terük: az emberi öntudat, a melynek egésze a vallás, része a tudomány.

\*

Bármilyen életteljes és éleselmjű is ez a tanítás, mégis kérdés, hogy védve van-e minden támadás ellen úgy a tudósok, mint a vallásos emberek részéről.

A tudósok részéről az ellenvetés előrelátható volt. Kétségbevonják, hogy a megismerésnek az a módja, a melyre James hivatkozik, megfelel annak, a mit ők tapasztalatnak neveznek.

A tudományos tapasztalat ehhez az állításhoz vezet: ez és ez a dolog nemcsak megjelenik előtttem, hanem a valóságban is megvan. Létező, vagyis alkalmas arra, hogy minden ép érzékkel és értelemmel megáldott lény észrevegye, mely a jelenséget ugyanolyan feltételek között tekinti, a melyek között az jelenleg előtttem áll.

Ám a leírások, a melyeket James V. felhoz és a melyeket legtöbbször maguktól az egyénektől vesz át, csak subiectiv lelki állapotokat tárnak elénk. Megtudjuk belőlük, hogy ebben és ebben a többé-kevésbé rendellenes lelki életet élő személyben az irreális



obiectiv jelenlétének vagy a természetfeletti lényekkel való közlekedésének érzelve élt. Megismertetnek minket ennek az érzellemnek körülményeivel, változásaival. Úgy látszik, hogy azok a hallucinációk, lelki zavarok subiectiv leírásai közé tartoznak. És eleinte úgy látszik, hogy James Vilmos maga sem tulajdonít nekik más jelentőséget. De a mint a bírás érzelmének magasabb formáit tanulmányozza, különösen a nagy mystikusok élményeit, hovatovább arra hajlik, hogy az érzelemben magában megtalálja a bizonyítékot valamely az embertől különböző szellemi lény igazi és obiectiv létére, a kivel tudata érintkeznék.

Kétségtelen, hogy James erélyesen eltávolítja mindazokat a részletes és pontos leírásokat, a melyek ezeknek a rejtélyes lényeknek és a mi világunkkal való kapcsolatuknak természetére vonatkoznak és a melyek pusztán a képzelet és az értelem fictiói. De végeredményben mégis megtart valamit ebből az értelmi elemből, mely rendesen hozzákapcsolódik az érzelmekhez: valamely magasabbrendű beavatkozásra hivatkozik, a mely bizonyos tekintetben magával az érzellemmel együtt adva van. Így Maine de Biran, a metaphysikus psychologus azt tanította, hogy egy bizonyos kivételes érzelm, a törekvés érzelve magában foglalja és feltárja előttünk valamely külső erő hatását, mely akaratunkkal együtt jár. De Maine de Biran nem tudta tételét bizonyítani; és hasonlóképen nem látjuk, hogy miképen tudná James igazolni, hogy ez a mondat: „Érzem magamban az isteni cselekvést“, azonos ezzel a másik mondattal: „Az isteni cselekvés hat reám.“

Avagy talán igazuk van egyeseknek,<sup>1</sup> hogy a tanítást

<sup>1</sup> V. ö. Flournoy, *Revue philosophique*. 1902. szept.

szigorúan idealistikus jelentésben kell értelmeznünk és azt kell tartanunk, hogy kezdettől végig nincs másról szó, mint érzelmekről, indulatokról, meggyőződésekről, a melyeket tisztán subiectiv szempontból tekintünk? Végre is nem egy hitünkötől elkülönített Isten, hanem hitünk Istenben az, a mi üdvözít.

Bizonyos, hogy James a radikális empirismus álláspontját fogadja el és hogy a kívülünk fennálló tárgyakban nem láthat mást, mint a képzelet szüleményeit és az értelem mesterséges alkotásait. A hallucinatio és a perceptio között kétségtelenül csak fokozati különbséget ismer el és ez az, a mi lehetővé teszi számára, hogy elemzéseit olyan esetek tanulmányozásával kezdje, a melyekben nyilvánvalólag csak beteges hallucinatióról lehet szó.

De nem látszik valószínűnek, hogy ez a visszavetés az egyetemes subiectivismushoz elegendő a nehézség megszüntetésére. Ahhoz, hogy valamely tapasztalatot, akár subiectiv, akár nem, tapasztalatnak nevezhessünk nemcsak gyakorlati értelemben, hanem a szót philosophiai jelentésében véve, szükséges, hogy megkülönböztethessük benne, legalább jog szerint, az adott alanyt, melyben bizonyos érzelmek élnek és a megismerő alanyt, a mely ezeknek az érzelmeknek létét tárgyilagosan megállapítja. Különben csaklétről, valóságról, nem pedig megismerésről beszélhetünk. Egy fa nem tapasztalat.

Ám a vallásos jelenségben az alany állapota különösen alkalmatlannak tetszik arra a megkettőződésre, a mely itt szükséges volna. Az egyén teljesen a végtelennel való közlekedésének érzelmébe merül el és nem tesz különbséget többé valóság és képzelet között. Ilyen körülmények között igazak-e legalább emotiói? Vagy csak feltételezett, csinált emotiók, melyek átható



erejük és kézzelfogható voltuk mellett is obiectiv szempontból hamisak, olyanok, a melyekre az angol nyelv erőteljes kifejezése illik: *sham emotions*? Távol attól, hogy a mystikus állapot tapasztalatot jelenthetne, azt kérdezzük, hogy egyáltalán tudatállapot-e még, mert hiszen a mystikus elmerülés egyenesen a tudat elnyomására törekszik.

Tisztán látjuk most a tulajdonképeni problémát, a mely e vita mélyén rejtőzik: Nincs-e más tapasztalat is, mint az, a mely feltételezi az alany és a tárgy kettősségét? Ez a tapasztalat, mely a világos tudat és a tudomány tapasztalati formája, nem leszár-mazott és nem mesterséges-e ahhoz az élettél és a valósággal igazán egyet alkotó tapasztalathoz képest, a mely az eredeti és az igazi forma volna? Valóban ez a tanítás az, a mely James Vilmos psychológiájában a tudatállapotoknak a tudatmezővel való helyettesítéséből következik.<sup>1</sup> E tanítás szerint az első adottság élmények végtelen folytonossága, élő tapasztalat, a melynek a mi világos észrevételünk csak kidolgozott és elváltozott kivonata, arra való, hogy bizonyos gyakorlati célok elérésében segítségünkre legyen.

Ezen a ponton a nézetek összeütköznek. Egyesek a küszöbalatti énben a tudat megnagyobbodását, gazdagodását akarják látni, mások kijelentik, hogy csak csökkenést, összeszűkülést, nyomot, maradványt találnak benne. Ha közelebbről szemügyre vesszük, mondják az utóbbiak, nem találunk ebben az állítólag magasabbrendű tudatban semmit sem, a mi ne lett volna meg előzőleg a közönséges és érzékelhető tudatban.

<sup>1</sup> V. ö. Bergson H. bizonyos pontokban analog elméletével: *Introduction à la métaphysique*, 1903. (Bevezetés a metafizikába. Fogarasi Béla fordítása. 1910. Modern Könyvtár 9. sz.)



A mystikusok természetfeletti sugallatai emlékezések, a tiszta szellem alkotásai feledésbe merült tudatállapotok, a melyek a közönséges pszichológiai törvények szerint mechanikailag más tudatállapotokkal kapcsolódtak egybe s ebből egy olyan lelki organismus keletkezett, a melyre a tudat nem ismer rá. Ezzel az ismeretlennel is éppen úgy áll a dolog, mint minden állítólagos rejtélylyel, a melyet a tudománynyal szembeállítanak: a megfigyelés és az elemzés haladása az ismeretes és a természetes világába illeszti bele.

Bármilyen evidensnek látszik is ez a czáfolat, meg kell jegyeznünk, hogy elfogadottnak teszi fel és postulálja a tudatállapotok lélektanát, az atomistikus lélektant, vagyis éppen azt a szempontot, a melyet James Vilmos mesterségesnek és elfogadhatatlannak talált. Lehetséges tehát, hogy ez a czáfolat csak *petitio principii*.

Kétségtelen, hogy a tudomány a jelenségek növekvő különféleségét olvasztja magába. De nem úgy éri el ezt az eredményt, hogy egyszerűen megtartja régi kereteit, mint a korlátolt szellemek, a kiknek James az *old fogies* czímet adja, hanem úgy hogy kibővíti, hajlékonyná teszi, szükség esetén átalakítja ezeket. Való, hogy nincsen egy olyan kerete sem, még azok között sem, a melyek valamennyi többinek támaszai, a matematikai vagy logikai keretek között sem, a mely valóban változhatatlan volna. Azon a napon, a melyen bebizonyulna, hogy vannak jelenségek, a melyek nem vezethetők vissza a classikus pszichológiai típusokra, a lélektan azt tenné, a mit hasonló esetben a physika vagy a chemia: más elveket keresne.

És hogyan is bizonyíthatnók ismereteink mai állása mellett, hogy mindaz, a mi a szellem előtt

megjelenik: feltalálások, kapcsolások, eszmék, meghatározandó tárgyak, elérendő és megvalósítandó czélok — mindezt már átéltük, láttuk? És a *már látott* nem azon kezdte-e maga is, hogy valamilyen módon először láttuk? És tudjuk-e pontosan, mit tesz az látni és hol van látásunk határa?

Mainapság kevésbé vitathatónak látszik, hogy megvan a lehetőség arra a tapasztalatra, mely kiterjedtebb vagy éppen más, mint az, a mit öt érzékünk nyújtani képes. De hogy azt mondhassuk, hogy valóban tapasztalatról és nem egyszerű érzelemről van szó, kétségtelenül szükséges, hogy az alany által képzett fogalom valami olyant foglaljon magában, a mi megfelel az ú. n. obiectivitásnak. Istenben hinni bizonyos tekintetben annyi, mint azt hinni, hogy van Isten, függetlenül a mi Istenbe vetett hitünkötől. Ám a tapasztalatnak semmiféle subiectív különössége, még a dolgokon-felülemelkedés, a túlvilág érzelve sem biztosíthatja egymagában ennek a tapasztalatnak obiectivitasát, valóságát. Úgy látszik, hogy James maga is elismeri ezt, a mikor a vallásos tudat közvetlen adatait elemezve arra törekszik, hogy a lelki élet és valamely magasabbrendű lény kapcsolatának ne csak jelét, tanuságát, hanem egyenesen közvetlenül adott valóságát fedezze fel bennük.

Hogyan értsük ezt az átmenetet a subiectívről az obiectívra?

Maga a tudatalatti élet elmélete is elégtelen lenne igazolására, mert a tudatalatti is csak akkor és azáltal lesz valóság a tudat számára, hogy belép e tudatba, vagyis subiectív formát ölt.

A lényeges jelenség itten a hit actusa, a mely által a tudat bizonyos indulatairól kijelenti, hogy való-



ságosak és hogy Istentől erednek. A vallásos tapasztalat önmagában, az alanytól elválasztva nem obiectív és nem is lehet az. De az alany obiectív jelentőséget ad neki a hit által, a melyet hozzája kapcsol.

De ha így a vallásos tapasztalat a hittel vegyül össze, megszűnik-e ezáltal tapasztalat lenni? Minden arra mutat, hogy James Vilmosnak nem lehet ez a nézete. Mert az ő felfogása szerint kétségtelen, hogy már maga az obiectivitas gondolata, az érzéki és a tudományos tapasztalat e jellemző vonása mögött másra vissza nem vezethető meggyőződés rejlik. A tényleges, minden subiectív elemtől független existentia kategóriája végeredményben hit, meggyőződés. Meggyőződés vagy hit él minden megismerés szívében.

A mint kétségbevonták, hogy James vallásos tapasztalata tapasztalat a szó tudományos értelmében, úgy azt a kérdést is felvetették, hogy milyen mértékben méltó arra, hogy vallásosnak nevezzük.

Az egyéni alany, mondja James V., akkor tudja meg, hogy a vallásos mysterium beteljesedik benne, a mikor kétségbeesett „segítség!”-kiáltására egy belső hang válaszát hallja: „Bátorság! hited megmentett!” Az emberi én természetszerűleg meghasonlott magával és erőtlen. Ha az összhang helyreáll benne, ha olyan erőre tesz szert, melyet önmagától nem tudott volna megszerezni, ez annak a jele, hogy valaki, a ki nála nagyobb, segítette.

De a mint Höffding<sup>1</sup> látszólag teljes joggal jegyzi meg, ezek a jelenségek önmagukban nem elegendők ahhoz, hogy valamely tapasztalatnak vallá-

<sup>1</sup> Höffding, *Moderne Philosophen*, 1905. V. ö. id. *Religionsphilosophie*.



szos jelleget adjanak, ha nem járul hozzájuk a harmonia és az energia értékének olyan megbecsülése, a melyet ekképen az egyéni tudat a magáévá tesz. Ha tisztán, mint a természeti dolgokkal analog jelenségeket fogjuk fel ezt az összhangot és energiát, akkor ezek semmi isteni beavatkozást sem tételeznének fel. De ha az alany a lelki jelenséget úgy értelmezi, mint Isten és az ember, az eszmény és a valóság, vagy Höffding szabatos tanítása szerint mint az értékek és a valóság között fennálló megegyezés helyreállítását, akkor az alany ennek az összhangnak és ennek az erőnek fellépését Istennek, mint az értékek alapelvének hatására fogja visszavezetni; és a tapasztalat ez által vallásos jelleget nyer.

És valóban a fogalom, az érzelemhez kapcsolódó meggyőződés az, a mely a vallásos tapasztalatot egyedül jellemzi. Hogy valamely indulat vallásos legyen, úgy kell tekintenünk, mint a melynek a magában is vallásosnak felfogott Istenben van kezdete és vége.

Következésképen a vallásos tapasztalatban rejlő hit az, a mely úgy tapasztalati, mint vallásos jelleget ad neki.

A hit fontossága itt annál is nagyobb, minthogy maga James azt tartja, hogy nemcsak együtt jár az indulattal, hanem valóságos hatással van reá és bizonyos esetekben a hit egymaga is elég a felkeltésére. A vallásos hit, a mely talán Istent hordozza magában, nem elvont eszme: gyógyít, vigasztal; teremti tárgyát. Pascal, miközben sóhajtva keres és kutat, hallja a Megváltót, a ki így szól hozzá: „Vigasztalódjál, nem keresnél engem, ha nem találtál volna meg!”

De ha így áll a dolog, akkor a vallásos tapasztalat nem az a fogalmaktól, dogmáktól, szertartásoktól, hagyományoktól és intézményektől teljesen füg-

getlen elv, a melyet James Vilmos elemzése látszólag feltárt és elkülönített. Mert ezek a külső feltételek bizonyos módon a hit elemei. A mint egyrészt feltételezik, másrészt visszahatnak reá és meghatározzák tartalmát. Ha valamely adott egyén vallásos tapasztalatát elemezzük, mindig egy csomó, hitével egy testet alkotó eszmét és érzelmet fogunk benne találni, a melyek az egyén megszokott formuláihoz és gyakorláthoz tartoznak. Magáról a vallásos hitről is azt kell mondanunk, hogy részben nem más, mint a cselekvés lefordítása a meggyőződés nyelvére.

Megengedettnek látszik tehát Höffdinggel kérdeznünk, vajjon fennmaradna-e maga a vallásos tapasztalat ténye, ha a vallás összes értelmi, külső és hagyományos elemei eltűnnének is.

Egyébként nincs-e ezeknek az elemeknek egyéb értékük is azonkívül, a mely az egyének vallásos tudatával való kapcsolatukból származik? A személyes vallás egy-magában minden-e, a mi a vallásban lényeges?

Kétségtelen, hogy a vallás társadalmi szerepe, bármilyen jelentékenynek mutassa is a történelem, nem elég annak a bizonyításához, hogy a vallás eredetileg és lényeges mivoltában társadalmi jelenség. Lehetséges, hogy a vallás tényleg lelkes egyének szellemében született és miután utánpótlás és vonzás folytán elterjedt, lassanként a dogmák és az intézmények formáját öltötte fel, a mint ez ama meggyőződésekkel általában történik, a melyek valamely adott társadalom fennmaradásának és hatalmának biztosítására alkalmasak. De még ha a vallások társadalmi oldala csak következmény volna is és nem ok, ebből nem következne az, hogy a tisztán személyes vallás ma is a vallás egyetlen magasrendű és életteljes formája.



Már maga az egyén, a mely magáért vallásos tökéletességre törekedik, észreveszi, hogy nem zárkozhatik el a magános szent életbe. Senki sem találhatja meg egyedül üdvét. Mert az emberi személyiség csak abban az erőfeszítésben fejlődik, teremti magát és áll fenn, a melyet az emberek kifejtenek, hogy megértsék egymást, egyesüljenek s egymás életét éljék. És így a közös dolgok, szokások, meggyőződések, jelképek, intézmények a vallásnak még személyes formájában is lényeges részét teszik.

De nemcsak egyedül az egyéni személyiségnek van vallásos értéke. Bizonyos tekintetben a társadalom is személy, mely külön erényeket gyakorol: igazságosságot, összhangot, humanitást, a melyek meghaladják az egyéni élet határait. Azelőtt a vallások kezébe volt letéve a társadalmak anyagi és erkölcsi sorsa. Ha ma nem rendelkeznek is többé politikai hatalommal, vajjon nem formálhatnak-e jogot arra, hogy a nemzeteknek ők mutassák meg eszményi céljaikat és fejlesszék ki bennük azt a hitet, szeretetet, lelkesedést, a testvériség és áldozatkészség szellemét, a buzgalmat és kitartást, a melyek szükségesek ahhoz, hogy e célok megvalósításán dolgozzanak?

Az ilyen feladat meghaladja a tisztán személyes vallást. Feltételezi valamely adott társadalom tagjaiban mindazoknak a hagyományoknak, meggyőződéseknek és eszméknek közös cultusát, a melyek hivatásának betöltésére és eszményének megvalósítására törekednek.

Ha a vallás lelke az érzelem, teste a meggyőződés és az intézmények; és ezen a világon csak olyan lélek számára van élet, a mely a testtel egyesül.

---



## Befejezés.

A szembeállítás kikerülhetetlen. — A viszály tulajdonképen a tudományos szellem és a vallásos szellem között dúl.

I. *A tudományos szellem és a vallásos szellem kapcsolatai.* —

1. A tudományos szellem. — Hogyan állapítja meg a tényeket, a törvényeket, az elméleteket. — Az evolutionismus. — A tapasztalati dogmatismus. — 2. A vallásos szellem. — Összeferhet-e a tudományos szellemmel? — A tudomány és az ész megkülönböztetése. — A tudomány és az ember: folytonosság a kettő között. — Az élet követelményei: egybeesnek a vallás elveivel.

II. *A vallás.* — Erkölc és vallás: mit tesz hozzá a második az elsőhöz. — A vallás mint positiv szellemi elv: életereje és hajlékonysága. — Az értelmi és obiectiv elem értéke. A zavaros eszmék szerepe az emberi életben. — A dogmák. — A szertartások. — A türelmesség átalakulása szeretetté.

A vallás és a tudomány viszonya a történelem folyamán egyike azoknak a kérdéseknek, a melyek a legnagyobb csodálkozást keltik. Végeredményben úgy látszik, hogy hiába újították meg százszor is az egyezséget, hiába tettek a legnagyobb szellemek csökkönyös erőfeszítéseket a problema észszerű megoldására, a vallás és tudomány mindig hadilábon álltak és sohasem szünt meg közöttük a küzdelem, melyben nem csak uralomra, hanem kölcsönös megsemmisítésre törekedtek.

S mégis, mindakettő fennáll még. Hiába hirdette a theologia, hogy a tudományt szolgájává tette: a tudomány lerázta a theologia jármát. Azóta úgy látszott, hogy szerepet cseréltek és a tudomány nem egyszer a vallások alkonyának eljöttét hirdette; ám a vallások fennállanak és maga a harc erőszakossága csak életképességüket bizonyítja.

Ha szemügyre vesszük ama tanításokat, a melyek a vallás és a tudomány viszonyáról ma uralkodó felfogásokat összefoglalják és meghatározzák, azt látjuk, hogy két csoportra oszlanak, a melynek egyikét a naturalistikus iránynak, másikat a spiritualistikus iránynak nevezhetjük.

Azt találtuk, hogy az elsőbe mint mintaképeket a következőket sorolhatjuk: Comte Ágoston positivismusát vagy a Humanitas vallását; Spencer Herbert evolutonismusát és elméletét a Megismerhetetlenről; Haeckel monismusát, a mely a tudomány vallásához vezet; a psychologismust és sociologismust, a melyek a vallásos jelenségeket a lelki vagy a társadalmi tevékenység természetes megnyilvánulásaira vezetik vissza.

A második csoportba sorolhatók: Ritschl radikális dualismusa, mely a hit és a meggyőződések megkülönböztetésével végződik; a tudomány határainak tana; a cselekvés philosophiája, mint a mely közös elvhez kapcsolja a tudományt és a vallást; a vallásos tapasztalat tanítása, a mint ezt James Vilmos kifejti.

Az elméletek e lajstromához a teljes felsorolás még sok mást tehetne hozzá. De ezek a példák eléggé mutatják, hogy milyen tüzzel, milyen kitarással és milyen segítőeszközökkel folytatja mind a két párt az évszázados küzdelmet.

E küzdelem eredményét pusztán a logika nevében megjósolni vakmerő vállalkozás volna; mert mind a két párt bajnokai régóta harcolnak a dialektika fegyvereivel anélkül, hogy sikerülne meggyőzniök egymást. Nem két fogalomról, hanem kétféle létről van itten szó, a melyeknek mindegyike az existentia spinozistikus meghatározása szerint létében meg akar maradni. Két élőlény között a győzelem nem azé, a ki jobban tud syllogismusokat egymás mellé sorakoztatni, hanem azé, a kiben nagyobb az életerő. Egyébként a vita itten a megismerés legpontosabb formája és valami más között folyik, a mi többé-kevésbé idegenül áll a megismeréssel szemben. E két tag között szükségképen bizonyos logikai összemérhetetlenség áll fenn.

A kérdést azzal elintézni, hogy *a priori* befejezzük a fejlődésnek azt a tapasztalati görbét, a melyet a történelemben látunk, vagy látni vélünk, hasonlóképen túlságosan egyszerű módszer volna. Nem mindig elég hogy valami régi legyen ahhoz, hogy végéhez közeledjék. Nem szükséges, hogy az eszmék, az érzelmek, az erkölcsi dolgok életével ugyanúgy álljon a dolog, mint az egyének életével.

Sőt ellenkezőleg, ezek a dolgok, ha meghaltak, később feltámadhatnak, főleg ha elég idő volt arra, hogy feledésbe merüljenek. Így születnek a forradalmak, a melyek annál merészebbek, mennél régibb elveket élesztenek újjá. A mikor Rousseau a világot meg akarta újítani, a természetre hivatkozott, mely régibb, mint minden szokás. Egyébként, ha a történelem olyan fejlődéseket tár elénk, a melyek látszólag határozott irányt követnek, emellett rhythmikus mozgásokat is mutat fel, a melyekben valamely kor-



szak kifejlődése maga is csak az ellenkező korszak felé való közeledést jelenti. Az emberi dolgok menete túlságosan bonyolult ahhoz, hogy valamely adott fejlődésben azokra az elemi mechanikai okokra mehessünk vissza, a melyek meghatározzák és a melyeknek ismerete egyedül tehetné lehetségessé az igazán tudományos előrejelést.

Ha igaz, hogy a vallást és a tudományt élő dolgokhoz hasonlíthatjuk, hogyan mérhetjük akkor életképességüket, az energiaforrásokat, a megújulás lehetőségeit, a melyeket magukban rejthetnek? Nem látjuk-e ma is, hogy egyes természettudósok a hirtelen változásokat, melyeket néha a természetes fajok felmutatnak, addig rejtett tulajdonságokból magyarázzák, a melyeket valami kedvező körülmény hirtelen érvényesít?

Ahelyett, hogy a vallások jövőjére vonatkozólag jóslatokat kockáztatnánk meg, a melyeket könnyebb állítani, mint igazolni, érdekesebb lesz megvizsgálnunk a tudomány és a vallás jelenlegi állását és e tanulmány alapján meghatároznunk kapcsolataik felfogásának azt a módját, a mely Aristoteles formulája szerint lehetségesnek és egyszersmind megfelelőnek látszik.

De úgy látszik, hogy az a két hatalom, mely ma egymással szemben áll, nem annyira a vallás és a tudomány, mint tanítás, mint inkább a tudományos szellem és a vallásos szellem.

A tudósnak végeredményben nem fontos, hogy a vallás semmi olyat se állítson dogmaiban, a mi nem egyezik meg a tudomány eredményeivel. Ezeket a tételeket a vallás ekkor is mint dogmákat állítaná, mint a hit tárgyait; azok megkötnék az értelmet és a

tudatot, egyszóval az ember kapcsolatát fejeznék ki a dolgok olyan rendjével, a mely természetes megismerésünk számára elérhetetlen: ez maga elég volna ahhoz, hogy a tudós elvesse talán nem éppen magukat a tételeket, hanem az elfogadásnak azt a módját, a melylyel a hívő hozzájárulna. És a maga részéről a hívő, ha azt látná, hogy a tudomány összes meggyőződéseit, összes érzelmeit, összes gyakorlati szokásait megmagyarázza, sőt igazolja is, távolabb állna attól, hogy kibéküljön vele, mint valaha, mert ezek a jelenségek e magyarázat után minden vallásos jellegüket elveszítenék.

Ezért is manapság nem valami nagy fontosságú munkát végezzünk, ha a vallás dogmái és a tudomány következtetései között bizonyos fokú összhangot próbálunk kimutatni. A tudomány számos képviselője a vallást elvben és *a priori* ki akarja küszöbölni a gondolkodás, az érzés, az állítás és az akarás módja miatt, a mely benne rejlik. A vallásos ember, így ítélnek, képességeit olyan czélokra használja fel, a melyek többé nem felelnek meg az emberi művelődés haladásának. A tudományos szellem nemcsak más, mint a vallásos szellem, hanem egyenesen annak tagadása. Az ész visszahatása e szellem ellen hozta azt létre. Győzelme és a vallásos szellem letünése egy és ugyanazon dolog.

Így tehát nem annyira a tulajdonképeni tudományt és vallást, mint inkább a tudományos szellemet és a vallásos szellemet kell itten egymással szembeállítanunk.

Meg kell különben jegyeznünk, hogy az áthatolhatatlan válaszfal kényelmes rendszere, mely az elmúlt században nagyon divatozott, a mi időnkben

nem tartható többé fenn. Ha a küzdelem nemcsak két tanítás, hanem két szellem között folyik, akkor határozottan lehetetlen, hogy valaki, a ki személyiség, vagyis egységes és észszerű tudat akar lenni, egyforma mértékben, minden szembeállítás nélkül elfogadja ezt a két elvet, melyek egymástól el akarják hódítani az elméket. És a mi elképzelhetetlen az egyénnél, még nagyobb fokban az a társadalom esetében, a mely szintén a tudatnak egy faja és a melynek ítélete kevésbbé függ a véletlen körülményektől, mint az egyéné.

A tudomány és a vallás viszonyának kérdése döntőbb és kikerülhetetlenebb, mint valaha.

---



## I.

### A tudományos szellem és a vallásos szellem kapcsolatai.

Egykor közömbösnek tarthattuk, hogy a vallást vagy a tudományt tekintjük-e első helyen.

Ma már nem így áll a dolog. A tudomány, hogy egy szokásos kifejezéssel éljünk, emancipálta magát. Míg azelőtt nem volt más bizonyossága, mint az, a melyet bizonyos metaphysikai elvektől kölcsönzött, a melyek segítségével a természeti jelenségek egymásmellérendelésére törekedett, a tapasztalatban önálló és immanens elvet talált, a melyből minden segítőeszköz nélkül csak a közönséges értelmi tevékenység útján nyeri mind a tényeket, műve anyagát, mind a törvényeket, a melyek segítségével a tényeket egymás mellé rendeli. Ebből következik, hogy a tudomány gyakorlatilag, keletkezésében és fejlődésében, elég önmagának és hogy a tudományos szellem első vonása az, hogy ezentúl a kutatás számára semmi más kiindulópontot, semmi más ismeretforrást nem ismer, mint a tapasztalatot. Következésképen a tudós előtt a tudomány mint valami első és absolut dolog lép fel és hiábavaló azt kívánni tőle, hogy bármihez is alkalmazkodjék. Fogadalmat tett, hogy

a tényekkel és egyedül a tényekkel fog megegyezni. Ha azt kívánjuk, hogy meghallgasson minket, mulhatatlanul szükséges, hogy arra az álláspontra helyezkedjünk, melyet a magáénak vall.

Egyébként manapság főleg a tudomány a támadó fél. Az emberi tudat minden kétséget kizárólag a tudománynyal tart, melynek bizonyossága ellenállhatatlan evidenciával lép fel. Az a forma, a melyben ma a vallásos szellem és a tudományos szellem viszonyának problémája előttünk áll, a következő: a tudományos szellem, melyet egyes képviselői mint a vallásos szellem tagadását fognak fel, valóban kizárja-e ezt, vagy pedig, bizonyos látszat ellenére, meghagyja fennállásának lehetőségét?

Miben áll tehát voltaképen ez a tudományos szellem és milyen következmények származnak fejlődéséből az emberiségre nézve?

### 1. *A tudományos szellem.*

Úgy látszott, hogy Descartes és Kant változhatatlan módon meghatározta az emberi szellemet a tudomány logikai feltételei és az emberi szellem természete alapján. Descartes elhatározta, hogy minden dolgot olyan oldalról tekint, a mely lehetővé teszi, hogy azt közvetlenül vagy közvetve matematikai elemekre vezethessük vissza; Kant arra az *a priori* állításra támaszkodott, hogy a jelenségeket szükségszerű kapcsolat fűzi egymáshoz a térben és időben. A szellem ezekkel az elvekkel felfegyverezve új lelkesedéssel indult a természettörvények felfedezésére; és a sikerek, melyeket aratott, azt a hitet kelthették fel benne, hogy most már az igazság örök és abszolút formájának birtokában van. Ám ezt a nézetet módosítani

kellett, a mikor közelebbről megvizsgálták, hogy milyen módon alakul a tudomány, melyek fejlődésének és bizonyosságának feltételei.

Ma már elismert tény, hogy a tudományos szellem, csak úgy, mint a tudomány elvei, nem valami készen meglevő és adott dolog, hanem maga is változik és alakul abban a mértékben, a melyben a tudomány keletkezik és előrehalad. Egyrészt az értelem teremti a tudományt s ezt nem a dolgokból vontuk ki, mint valami chemiai összetételből ennek az összetételnek egy elemét. Másrészt a mű visszahat a munkásra; s az, a mit az értelem kategoriáinak nevezünk, nem más, mint azon szokások összesége, a melyeket a szellem felvett, miközben saját magát megmunkálta, hogy a jelenségeket aztán magába olvaszsza. A jelenségeket céljaihoz alkalmazza, maga pedig természetükhöz alkalmazkodik. Az egyezés compromissum útján jön létre. És így a tudományos szellem többé nem Prokrustes-ágy, a melyben a jelenségek megférni kényszerülnek. Eleven és hajlékony értelem az, a mely némileg a test szerveihez hasonlóan éppen a gyakorlat és a munka által fejlődik és határozza meg magát, a melyet a befejezendő alkotás követel tőle.

Két eszme, melyek mind a ketten a renaissance-korban merültek fel, úgy látszik, különös mértékben hozzájárult ahhoz, hogy a tudományos szellem azt az irányt vegye, a melyben ma halad: ezek egyrészt a vágy, hogy végre bizonyos ismeretekkel rendelkezünk, a melyek fennmaradnak és gyarapodnak, másrészt a törekvés arra, hogy cselekvésünkkel hassunk a természetre.

A tudomány azt hiszi, hogy képes már elérni ezt



a kettős czélt azáltal, hogy egyetlen és sérthetetlen elvének a tapasztalatot választja.

A tudományos szellem lényegében a tény iránt való érzék, mint minden megismerés forrása, szabálya, mértéke és ellenőrzése. Ám az, a mit a tudomány ténynek nevez, nem valami egyszerű adott valóság, hanem olyan valóság, a melyet megállapítunk vagy megállapíthatunk. A tudós, a ki felteszi, hogy valamelytényt meg fog határozni, e tényen kívül helyezkedik el és megfigyeli, a mint minden szellem megfigyelhetné, a melyet hasonlóképen egyedül a megismerés vágya hajt.

Ilyen értelemben arra törekszik, hogy ezt a tényt megkülönböztesse, leszögezze, feljegyezze, ismert jelképek útján kifejezze és ha lehetséges, mérje. Mindezekben a műveletekben a szellemnek nélkülözhetetlen része van; de ez a résztvevés az adottnak olyan kidolgozására vonatkozik, hogy az minden elme számára a lehető legnagyobb mértékben hozzáférhető legyen. Míg az eredeti adottság csak futó impressio, egyéni érzelem volt, a műalkotás, melyet a tudományos szellem annak helyébe tesz, határozott és mindenki számára fennálló tárgy, használható kő a személytelen tudomány felépítésében.

Végtelen sok tapogatózás után ekként alkalmazkodott a dolgokhoz és ért el tudományos határozottságot a philosophiai szellem régi vágyakozása a magánvaló lét vagy a dolgok megmaradó substantiájának megismerése után.

Mindazonáltal a szellem, a mint a tapasztalat felett elmélkedik, felveti a kérdést, vajjon kizárólag csak tényeket nyujt-e ez a tapasztalat és nem lehetne-e az ő egyedüli vezetése alatt meghaladni a tulajdonképeni

tényt és eljutni ahhoz, a mit törvénynek nevezünk. Azelőtt a törvényeket úgy fogták fel, mint a melyeket az értelem parancsol az anyagra: mostan arról van szó, hogy magukból a dolgokból vezessük le őket. Nem mintha mind egészen készen a dolgokban rejlenének és csak kiemelésükben állna a munka. De a mint a tudományos tény a szellem és az ismeret kölcsönös hatása és ellenhatása építi fel, úgy talán maguk a tények is kidolgozhatók olyan módon, hogy törvényekké váljanak.

Ezt a törekvést igazolta egy olyan körülmény, a melynek bekövetkezése, úgy látszik, el is maradhatott volna. Ha a természet összes jelenségei egyforma kölcsönös hatást és ellenhatást fejtenének ki, akkor olyan bonyolult és mozgékony egész alkotnának, hogy törvényeiknek tapasztalat útján való megállapítása kétségtelenül egyszer s mindenkorra lehetetlen volna. De úgy találjuk, hogy a dolgok között, melyek tapasztalatunk körébe esnek, vannak bizonyos egészek és kapcsolatok, a melyek, bár még mindig nagyon bonyolultak, mégis viszonylag megszilárdultak és észrevehetőleg függetlenek a világegyetem többi részétől. Ez a körülmény tette lehetővé a kísérleti inductiót, a melylyel a szellem a dolgok egészében két dolgot különít el és megállapítja egymáshoz tartozóságukat. Így nyert tudományos határozottságot az okság egykor metaphysikai fogalma, azáltal hogy az adott dolgokhoz alkalmazkodott.

De ez még nem elég: a szellem, egy harmadik gondolattól, az egység gondolatától, hajtva megpróbálta, hogy nem alkothatna-e ebből az eszméből olyan schemát magának, a mely a kísérleti tudományra alkalmazható volna.



A physikai törvények közvetlen ismerete darabos. Egy törvény olyan jelenségpár, a melynek tagjai egymással össze vannak kapcsolva, de a többi jelenségektől elszigetelten állanak. Az elme analogia és assimilatio útján mindinkább egymásból származtatja a törvényeket, miközben különöseket és általánosakat különböztet meg köztük. És így egyesíti azt, a mit előbb elválasztott; s az összes törvényeknek egyetlenség egy törvényre való visszavezetésében láthatja eszményét.

A metaphysikusok egysége így a jelenségek tudományos rendszerezésévé vált.

Így az ember jelképek, néha fogások segítségével éri el a természet egyszerűsítését; de mindezeknek a találmányoknak kiindulópontja, a tudományos tény maga nem szintén construált jelkép-e már, az eredeti tény képzeletbeli obiectiv egyenértéke? A tudományos szellem tudatában van a következményeknek, a melyek törekvéseinek növekvő merészségével járnak. Tárgya mindig egy és ugyanaz: az emberi értelemnek a lehető leghívebb és legjobban használható képet adni azokról a feltételekről, a melyek mellett a dolgok megjelennek előttünk. De abban a mértékben, a melyben a concret és egyes jelenségektől eltávolodik, hogy általános jelenségeket tekintsen vagy képzeljen el, a melyeknek csak távoli következményei igazolhatók, tudatára ébred annak, hogy magyarázatai talán elégségesek, de azért nem szükségszerűek; és ezeknek a nagyszabású áttekintéseknek nem tulajdonít egyéb értéket, mint azt, a mely a kísérleti feltevéseket megilleti.

A mindinkább kiterjedt és elmélyített tapasztalat nem elégedett meg azzal, hogy magába olvaszsza a substantia, az okság és az egység philosophiai fogal-



mait. Felújította a régi gondolkodóknak egy fogalmát, a melyről a dogmatikus metaphysika és tudomány azt hitték, hogy örökre kiküszöbölték: a radikális változás, a részleges vagy éppenséggel egyetemes fejlődés fogalmát. Egyike volt ez azoknak a nagy elveknek, a melyeknek értékéről a görög physikusok vitatkoztak. A mai tudomány sem eszközeinkben, melyekkel a dolgokat megismerjük, feljegyezzük, elképzeljük, osztályozzuk, sem a természetben magában nem talál többé semmit, a mi biztosan állandó és végérvényes. Nemcsak hogy a pusztán tapasztalati tudomány, meghatározása szerint, mindig csak megközelítő, ideiglenes és módosítható; hanem magának a tudománynak eredményei szerint semmi sem kezeskedik a törvények abszolút állandóságáról, még a legáltalánosabbakéről sem, a melyeket az ember csak felfedezhetett. A természet fejlődik, talán még alapjaiban is.

Ettől kezdve a tudományos szellem, mely a dolgokkal együtttart, maga is alá van vetve a fejlődésnek. Ilyen értelemben az a relativitas szelleme. Minden magyarázatot szükségképen relatívnak tart úgy az ismert jelenségek számához, valamint ahhoz a talán múltó állapothoz képest, a melybe jelenleg éppen saját maga jutott. Egyébként ez a relativitas nem veszélyezteteti értékét és nem gördít akadályokat az ismeretek folytonos gyarapítása elé, mely módszerének első feltétele. Mert ha a fejlődés elhatározó is, azért nem úgy fogjuk fel, mintha önkényes és a tudomány számára megismerhetetlen volna. Ha a dolgok legmélyebben fekvő elvei átalakulnak, ez az átalakulás is engedelmeskedni tartozik bizonyos kísérleti törvényeknek, a melyek megfelelnek a közvetlenül megfigyelhető törvényeknek.

Még egy utolsó vonás, mely egyébként az előzőkhöz kapcsolódik, jellemzi a jelenkor tudományos szellemét. Kétségtelen, hogy ez a szellem már nem dogmatikus abban az értelemben, a melyet valamely intellectualista metaphysika adna ennek e szónak. De fennáll és létében megmaradni törekszik, mint valami élő dolog, a melyben mérhetetlen természeti erő gyűlt fel. Önmaga előtt mint az ítélet és a következtetés legfelsőbb szabálya tűnik fel. Ha tehát továbbra is elvet minden metaphysikai dogmatismust, a saját használatára egy bizonyos relativ dogmatismust állít vissza, a mely maga is a tapasztalaton alapul. Hiszen az ő korlátlan terjeszkedésképeességében és végtelenül növekvő értékében. Következésképen bármilyen problémáról legyen is szó, elveti Dubois-Reymond végszavát: *Ignorabimus*. Senkinek sem áll jogában kijelenteni, hogy a mit ma nem ismerünk, azt sohasem fogjuk ismerni. Egyébként nem eredmény-e, még pedig bizonyos tekintetben döntő eredmény, tudnunk, hogy az, a mit nem ismerünk, még ha sohasem ismerhetjük is meg, önmagában, tudományos megismerésünk általános alapelvei szerint megismerhető? A tudomány története bizonyítja, hogy jogunk van folytonosságot tenni fel a között, a mit ismerünk és a között, a mit nem ismerünk.

Ezért is ennek a kifejezésnek: tudományosan megmagyarázhatatlan — nincs többé értelme. Valamely rejtélyes erő vagy csodálatos tény, feltéve, hogy a tény valóság, nem egyéb, mint egy olyan jelenség, a melyet nem sikerül az általunk ismert törvények segítségével megmagyaráznuok. Ha ez a lehetetlenség valóban bizonyul, akkor a tudománynak más törvények után kell kutatnia.

Ha tehát a törvények, a melyeket a tudomány

tanít, nem is abszolút állítások, hanem kérdések, a melyeket a kísérletező intéz a természethez és a melyeknek kijelentését kész megmásítani, ha a természet nem hajlandó alkalmazkodni hozzája, azért nem kevésbbé igaz marad, hogy a tudományos szellem abszolút gyakorlati bizalommal van ama követelmény iránt, melyet mindezek a kérdések magukban foglalnak és a mely nem más, mint magának a tudományos szellemnek jogosultsága és egyetemessége.

Ha ilyen a tudományos szellem, vajjon hagy-e helyet az emberi tudatban a vallásos szellem számára?

## 2. A vallásos szellem.

Volna egy igen egyszerű módja a kérdés eldöntésének, tudnillik ha kijelentenők, hogy a tudományos szellem egymaga az emberi ész egész lényege és mindazok az eszmék vagy törekvések, a melyekben ez az egyes korok folyamán megnyilvánult, ezentúl a tudomány elveiben találják meg egyedüli igazolt és jogos kifejezésüket.

Ettől fogva mindaz, a mi a tudományon kívül áll, ezáltal az értelmén is kívül állna; és mivelhogy a vallás szükségképen más valami, mint a tudomány, *a priori* a tapasztalatnak ama nyersanyaga közé kerülne, a melynek obiectív, az igazságot elérni képes jelképekké való átformálása éppen a tudomány feladata.

Ahhoz, hogy a tudományos szellem megengedje valamely más szempontnak, mint a saját magáénak jogosultságát a dolgokra vonatkozólag, arra van szükség, hogy ne tekintse magát egyenértékűnek az észszel, hogy ismerje el egy általánosabb ész jogait, a melynek kétségtelenül ő a leghatározottabb formája, de a mely-



nek tartalmát nem meríti ki. De vajjon nyilvánvaló-e, hogy a tudományos ész mostantól fogva egyszerűen helyettesíti azt a jelző nélküli észet, a melyet az emberek minden időkben fajuk kiváltságának tekintettek?

A tudományos ész maga az ész, a mint azt a tudományok művelése kiformálta és meghatározta. Az ész egész kiterjedtségében véve az a dolgokra vonatkozó szempont, a melyet az emberi lélekben a közte és a dolgok között fennálló kapcsolatok összesége határoz meg. Az az ítéletforma, a melyet a szellem a tudományokkal és az élettél való érintkezésében megalkot, összegyűjtve és egymásba olvasztva benne mindazokat a ragyogó és termékeny gondolatokat, a melyek az emberi geniusből fakadnak.

Ha mostan éppen az értelemben többé nem a kizárólagosan tudományos álláspontra, hanem az emberi ész általánosabb álláspontjára helyezkedünk, akkor kutathatjuk a tudományos szellem és a vallásos szellem viszonyát egymáshoz anélkül, hogy a kérdést előre el kellene dönteni.

Ha a tudomány a gyakorlatban elég önmagának, ha a tapasztalatban bizonyos abszolút és első alapelvre tett szert, az következik-e ebből, hogy az ész szempontjából, mely már nem tudományos, hanem emberi, azt mintegy abszolútnak tekinthetjük? Nagyon jól elképzelhetjük, hogy valami, a mi önmagában véve egésznek látszik, a valóságban mégis csak egy átfogóbb egésznek alkotórésze. Minden haladás abban áll, hogy önmagáért fejlesztünk ki egy részt, a mely tulajdonképen csak az egész által áll fenn, a melyhez tartozik. A tudomány akkor felel meg feladatának, ha nem ismer más létet, más valóságot, mint csak azt, a melyet formuláiba skatulyázott. De következik-e

ebből, hogy az ész többé semmiféle különbséget ne tegyen a lét között, a milyennek ezt a tudomány ismeri és a lét között, a milyen az valósággal?

A tudomány abban áll, hogy a dolgokat jelképekkel helyettesítsük, a melyek azoknak bizonyos tekintésmódját tárják elénk, azt a tekintésmódot, a melyet viszonylag pontos, minden ember által érthető és használható viszonyokkal fejezhetünk ki. Az abból a megkettőzésből származik, a melynek folytán a lét egyszerű valóságra és annak világos, úgynevezett obiectiv képzetére oszlik. Ha még olyan fáradhatatlanul követi is a valóságot legtitkosabb hajlásaiban, mégis csak tekintet marad, mely szemléli és obiectiválja a dolgokat; magával a valósággal ellentmondás nélkül nem azonosulhat. Az egyetemes, a szükséges, az obiectivitas: a megismerés feltételei, kategóriák. A kategóriákat a léttel azonosítani annyi, mint változhatatlan pontosságuknak azt az abszolút értéket tulajdonítani, a melyet az aprioristikus metaphysikai rendszerekben nyertek. A valóságos tudományban maguk a gondolkodási kategóriák is változók, mert alkalmazkodniok kell a tényekhez, mint egy különálló és *a priori* megismerhetetlen valósághoz.

A tudomány maga is tanuskodik erről az áthidalhatatlan kettősségről. Mert a valóság két elve, a dolgok és a szellem olyan adatok számára, a melyeket nem tud feloldani. Ha obiective, a saját szempontjából tekinti őket, úgy tetszik neki, hogy a kettőt nemcsak magához assimilálhatja, hanem egy és ugyanazon valóságra visszavezetni is tudja. De ezt a munkát magát is csak úgy végezheti, ha a szükséges feltételek meg vannak adva; és ezek a feltételek a következők: 1. a dolgok, a melyeket nem adhat



magának, 2. egy a dolgoktól különböző szellem, a mely objective tekintí és át fogja formálni a dolgokat oly módon, hogy érthetővé váljanak számára. A dolgok és a szellem, bármilyen legyen is különben belső rokonságuk vagy ellentétességük, együttvéve alkotják a tudomány számára éppen azt a létet, a melytől ez megkülönbözteti magát és a melyet lehetetlen tudomásul nem vennie, ha philosophiai szellemben elemzi magát, mert csak olyan elemekből képződik, a melyeket folytonosan abból a létből merít.

De legalább lehet-e ezeket az elemeket olyan finoman kidolgozni, hogy a tudományos gondolkodás követelményeinek pontosan megfeleljenek?

A tudományos tényeket, melyek a dolgokat képviselik, eredetüktől fogva olyan vonás jellemzi, a melyet nem lehet teljesen a tudományba olvasztani, egyszerűen azért, mert a tudomány azt tűzi ki céljául, hogy a létet éppen ellentétes szempontból fogja tekinteni. Ez a jellemző vonás a heterogen continuitas, az egységes sokszerűség, a melyet, hogy tárgy lehessen, az érzékek és az értelem legelőször is qualitativ discontinuitassá és numerikus sokszerűséggé alakítanak át. A tudomány ebből a heterogén sokszerűségből indul ki, a mely számára a nyersanyagot jelenti és feladatul azt tűzi ki magának, hogy homogen folytonosságra vezesse vissza. Ezt a visszavezetést úgy éri el, hogy a qualitasokat quantitasok által fejezi ki. Ám a kifejezésnek szükségképen meg kell őriznie egy bizonyos kapcsolatot a kifejezett dologgal: különben használhatatlan volna. Még ha a dolgok discontinuitásának és heterogeneitásának minden nyoma eltűnék is az önmagukban tekintett formulákban, akkor sem mellőzhetjük a formulák és a valóság viszonyának



emlékezetünkbe idézését és a reá való hivatkozást, ha ezeket a formulákat alkalmaznunk és általuk a concret tapasztalat tárgyait értékelnünk kell.

A mi az ellenkező problémát illeti, tudniillik azt a feladatot, hogy ne az adott különféleséget vezessük vissza az egységre, hanem az egységből kiindulva vezessük le belőle a sokszerűséget, ez lehet történeti vagy metaphysikai problema, de a tudomány csak látszólag foglalkozik vele; a valóságban az nem tudományos jellegű. Egy tisztán kísérleti tudomány egyenlővé tesz, levezet, egységesít, de nem fejleszt és nem differentiál. Ez az oka annak, hogy az adott különbözőség nyoma, mely a tudomány reductióiban is megmarad, mint ilyen kiküszöbölhetetlen.

Hasonlóképen a tulajdonképeni tudományos értelem, a tudományos alany, meghagyja maga felett az értelmet általában. Hiába akarná a tudomány az értelmet egyszerű eszköz, passiv előkészítő szerepére korlátozni: ez a maga szempontjából kutatja, hogy van-e a természetben rend, egyszerűség, összhang, olyan vonások, a melyek sokkal inkább alkalmasak az értelem kielégítésére, mint a jelenségek belső tulajdonságainak kifejezésére. És ezek a fogalmak, a melyek a tudomány kutatásait vezetik, a valóságban nem tisztán értelmi fogalmak, hanem egyszersmind érzelmek, aesthetikai és erkölcsi szükségletek; úgy hogy maga az érzelem hozzákapszolódik a tudományos szellemhez, a mint ez a tudósban élő és cselekvő mivoltában él.

Ebből következik, hogy ha a tudomány a maga módjára megragadja a dolgokat és az emberi szellemet, azért nem tudja egészen a magáévá tenni őket. A dolgok léte szükségképen túlhaladja azt a létet, melyet magába olvaszt és az emberi szellem túlhaladja amaz

értelmi képességeket, melyeket felhasznál. Ettől kezdve miért ne állna az ember jogában, hogy önmagukért fejleszsze ki azokat a tehetségeit, a melyeket a tudomány csak másodsorban alkalmaz vagy éppen többé-kevésbé kihasználatlanul hagy.

Az a körülmény, hogy lehetetlen pontos határt vonni a tudomány és a lét, az obiectív és a subiectív, az elvont értelem és az érzelem között, hogy szükségképen megmarad egy középső zóna, a melyben ezt a két elvet nem lehet egymástól megkülönböztetni, folytonosságot teremt a tudomány világa között, a mely a létezőt üres és egyetemes viszonyokra vezeti vissza és az élő, gondolkodó egyén között, mely saját lényének existenciát és értéket tulajdonít. Távolról nézve, a fogalmakon keresztül, a melyeket helyükbe teszünk, hogy dogmatikusan értekezhessünk természetükről, az elvont észszerűség, a tudomány jellemvonása és az emberi érzelem egymás ellentéteinek tűnnek fel. Ám a valóság ezt az elkülönítést nem ismeri; és ha a tudomány oly formulák rendszere is, a melyben az egyéni valóságnak többé semmi helye sincsen, az mégis csak az egyének szellemében jön létre, fejlődik, marad fenn, miközben végtelenül továbbhaladva egyéni élményeiket és eszméiket kidolgozza. S minthogy a valóságban szigorúan véve nem is a tudomány áll fenn, ez az abstractio, mely csak czélt, absolutumot, tehát eszmét jelez, hanem a tudományos munka, mely mindig fejlődik, az igazi tudomány nem választható el a tudósoktól; és a mozgalmas és subiectív élet mindig alkotórésze marad.

Az egyén a tudományban a dolgokat személytelen szempontból akarja rendszerezni. Hogyan tiltathatná meg a tudomány, mely az ő műve, hogy magának az egyénnek szempontjából hasonló rendszerezést



kíséreljen meg? Igaz, hogy a rendszerezésnek ezt a fajtáját nem tekinthetjük obiectiv értékűnek abban az értelemben, a melyet a tudomány ad ennek a szónak; de ha kielégítené az érzelmet, olyan emberi szükségleteknek felelne meg vele, a melyek nem kevésbbé valódiak, mint az a szükségletünk, hogy a dolgokat egymásra vezessük vissza.

Egyébként különböző fokokat különböztethetünk meg az egyén szempontjából keresztülvitt rendszerezésben. A legalacsonyabb fokon minden dolgot egy egyetlen, magát a világ központjának képzelő énhez való viszonyában vizsgálunk. De e szélső individualismus felett a rendszerezéseknek egész sora helyezkedik el, a melyekben a dolgokat többé nem egyetlenny egyénre, hanem többekre vonatkoztatjuk, az egyéneknek arra az összeségére, a melyből egy csoport, egy testület, egy nemzet, az emberiség alakul. A subiectiv rendszerezés így a maga módjára utánozhatja a tudomány egyetemességét. Ez az egyesből abstractio és reductio útján az egyetemeset fejt ki. Az egyetemesnek megfelelőjét nyerjük a subiectiv rendben az egyének megegyezése, az összhang által, a mely különféleségükből bizonyos egységet alkot.

Ilyenfajta az a rendszerezés is, a melyet a vallás képvisel. Értéket tulajdonít az egyénnek és önczélnak fogja fel. De nem ismer más módot arra, hogy betöltse hivatását, mint azt, hogy a többi egyént egyformán önczélnak tartsa és következésképen a többiekért és a többiekben éljen. Nem egyetlenny személynek, hanem valamennyi személynek személyisége, ha mindegyiket czélnak és egyidőben közös életet élőnek tekintjük — ez az a centralis eszme, a melyre minden dolgot vonatkoztatni kell.



Csak méltányosnak látszhatik, ha elismerjük, hogy a tudományos szellem egyáltalán nem zár ki egy ilyen subiectiv és egyszersmind concret rendszerezést. Hogy La Bruyère formulájával éljünk, ezek különböző, de nem összeférhetetlen dolgok. Mindamellet még többet akarnánk. Nem elégszünk meg azzal, hogy valamely felfogás lehetséges, ellentmondás nélkül elfogadható, hogy elfogadását kötelességünknek higyjuk. Kell, hogy ezenkívül valami positiv okunk legyen arra, hogy igaznak tartsuk. Lehet-e a vallás érdekében ilyenfajta okot felhozni?

\*

Az embernek szabadságában áll nemcsak a tudományos megismerésnek, hanem sajátéletének feltételeit is vizsgálni. De ha van az emberi életnek, a mint azt megfigyeljük és elgondoljuk, szükségszerű alapja, akkor ez az egyéniség valóságára és értékére vonatkozó meggyőződés.

Minden cselekvésem, a legkisebb szavam vagy gondolatom azt jelenti, hogy bizonyos valóságot, bizonyos értéket tulajdonítok egyéni létemnek, fenntartásának, a világban elfoglalt helyének. Semmit sem tudok ennek az ítéletnek obiectiv értékéről; semmi szükségét sem érzem annak, hogy bizonyítsák ezt nekem. Ha véletlenül gondolkozom rajta, azt találom, hogy ez a vélemény kétségkívül csak személyes vagy öröklött ösztönömnek, szokásaimnak és előítéleteimnek kifejezése. Ezeknek az előítéleteknek megfelelően ráveszem magamat, hogy a saját lényemben való megmarádásra irányuló törekvést tulajdonítsak magamnak, hogy valamire képesnek higyjem magam, eszméimet komolyaknak, eredetieknek és hasznosaknak tekintsem, terjesztésükön és elfogadtatásukon fáradozzak. Mind-

ebből semmi sem maradna meg a legcsekélyebb tudományos vizsgálat előtt. De ezen illúziók nélkül nem tudnék élni, legalább emberileg élni; és hála a hazugságoknak, megtörténik, hogy a nyomorúságot itt-ott enyhíthetem, felebarátaim némelyikébe bátorságot öntök az élet elviselésére vagy szeretetére, magam is megszeretem a létet és türhető módon igyekszem azt felhasználni.

A társadalmi élettel éppen úgy áll a dolog, mint az egyéni élettel. Az azon a tudományos tekintetben ingatag nézetten nyugszik, hogy a család, a társadalom a haza, az emberiség egyének, a melyek létükben fennmaradni igyekeznek és hogy lehetséges és helyes is azon fáradoznunk, hogy ezeket az egyéneket fenn-tartsuk és fejlesszük.

Bármennyire ragaszkodjunk is a tudományhoz, fel tudjuk fogni a művészet jogosultságát és méltóságát. De a művészet a dolgoknak ellenkező tulajdonságokat kölcsönöz, mint a melyeket a tudomány megállapít. A művészet a valóságban kiszakít valamely tárgyat, fát, üstöt, emberi alakot, eget vagy tengert és a phantasiának ebbe az alkotásába életet lehel, természetfeletti lelket, a művész geniusának szülöttjét; és ezzel az átalakítással megmenti az elmúlástól és a feledéstől azt az esetleges és ingatag formát, a melyet a természettörvények csak a pillanatnyi lét képének tartottak.

Az erkölcs azt tartja, hogy az egyik dolog jobb, mint a másik; hogy vannak alsóbbrendű és vannak magasabbrendű cselekvésképessegek bennünk; hogy kedvünk szerint gyakorolhatjuk ezeket, vagy amazokat; hogy hinnünk kell annak a hiányosan meghatározott tehetségnek sugallataiban, a melyet lehe-



tetlen visszavezetnünk a tisztán tudományos tehetségekre és a melyeket az erkölcs észnek nevez; és hogyha követjük tanácsait vagy engedelmeskedünk parancsainak, természetes egyéniségünket ideális személyiséggé fogjuk alakítani. Mit érnek mindezek az állítások, ha a tudomány az egyedüli bíró?

Maga a tudomány, ha nem a tantételeket értjük alatta, a melyeket a diákok könyvnélkül tanulnak, hanem a tudós lelkét tekintjük, szintén feltételez bizonyos tevékenységet, a melyet nem lehet a tudományos tevékenységre visszavezetni. Miért műveljük a tudományt? Miért vállalunk annyi munkát, napról-napra fáradtságosabbat? Vajjon szükséges-e a tudomány az élethez, feltéve, hogy az élet javakat jelent, hogy az valóság? Igazán kellemesebb, nyugodtabb, természetes ízlésünknek, mely jólétre és a lehető legkisebb mértékű cselekvésre irányul, megfelelőbb-e az az élet, a melyet a tudomány fog nyújtani nekünk? Nem inkább egy magasabb, nemesebb, nehezebb, küzdelmekben, élményekben és új törekvésekben gazdagabb, a tudományba vagyis az érdeknélküli kutatásba, az igazság tiszta megismerésébe szerelmes élet lesz-e ez? Mi más a kutatás kezdeteinek és főleg a felfedezésnek mélységes és felsőséges gyönyörűsége, ha nem a szellem győzelme, mely látszólag kibetűzhetetlen titkokba hatol bele és a művész módjára örvend győzelmes munkájának? Mi az, a mi a tudománynak értékét megadhatja, ha nem egy olyan szellem szabad elhatározása, a mely magán a tudományos szellemen is uralkodva, aesthetikai és erkölcsi eszményekben hisz?

Ekképen bármilyen megnyilvánulását tekintsük is az életnek, azt látjuk, hogy attól a perctől fogva, a melyben az emberi, tudatos és értelmi életről és nem



csupán a tisztán ösztönszerű, magáról nem tudó életről van szó, más követelményeket is magában foglal azokon kívül, a melyek a tudományban első helyen állanak. Általában véve, míg a tudomány követelménye a következő tétel: minden úgy megy végbe, mintha az összes jelenségek csak ismétlései volnának egy és ugyanazon jelenségnek, az élet követelményét így fejezhetjük ki: úgy cselekedni, mintha a tudományos szempontból tekintve egymással teljesen egyenlő végtelen kapcsolatok között, a melyeket természet létesít vagy létesíthet, egyesek különösen értékesek volnának és külön törekedhetnének létük fenntartására.

Úgy látszik, meg tudjuk határozni azokat a szellemi műveleteket, a melyeket e követelmény alkalmazása feltételez.

Ide tartozik először is a hit. De nem valami vak hit. Azt a hitet, a melyről szó van, az ész, az ösztön, az életérzés, a példa, a hagyomány vezeti; de ezeknek az irányításoknak egyikében sem találjuk meg azt a tudományos motivumot, a mely megengedné, hogy azt mondjuk: ez az. Minthogy éppen abban áll a feladat, hogy értelmünket a dolgok mechanikai eredőjétől eltérő irányba tereljük, lehetetlen, hogy a tudomány itten elegendő legyen. Szent Ágoston szava, mely Pascalt megkapta, igaz marad: A bizonytalanért dolgozunk. Az emberre nézve, a ki gondolkozik, az élet egy fogadás. Nem tudjuk elképzelni, miként lehetne másképen.

Ebből az első feltételből egy második is következik. Valóban, a hit nem szükségképen passiv elfogadása annak, a mi adva van. Ellenkezőleg, képes arra, hogy azt tegye tárgyává, a mi még nincs meg, a minek úgy

átszik, nem *kell* lennie, a mi talán lehetetlen volna e hit nélkül. Ezért van az, hogy a hit általában az emberben és különösen a magasabbrendű emberben, egy többé-kevésbbé új gondolati tárgyat terem, oly eredeti értelmi képzetet, a melyre a hit tekintetét szegezi. Az ember, a ki mint ember akar cselekedni, czélt tűz ki magának. A hit bátorságához és hatalmához képest ez a cél többé-kevésbbé emelkedett eszmény, többé-kevésbbé különvállik a valóságtól. Kezdetben a hit csak zavarosan látja tárgyát, a távolban és a felhők között. De aztán erőfeszítést tesz, hogy az értelem és az akarat szükségleteinek megfelelőleg határozza meg. És valóban, a mint megvalósításán dolgozik, lassanként meg is határozza.

Végül a teremtő hitből és a tárgyból, melyet ez maga elé állít, egy harmadik cselekvési feltétel származik: a szeretet. Az akaratot eszmei tárgya mindinkább elragadja, a mint a hit és az értelem kettős hatása alatt ez a tárgy egyre szebb és élénkebb színekben pompázik.

Hit, egy eszmény képzete, lelkesedés, ez az emberi cselekvés három feltétele. De nem éppen a vallásos szellem fejlődésének a három mozzanata-e ez? Nem adja-e ez a három szó hiven vissza azt a formát, a melyet a vallás hatása alatt az akarat, az értelem és az érzelem öltenek?

Következésképen az emberi élet egyik oldala eszményi törekvéseivel természetyszerűleg résztvesz a vallásban. Minthogy világos, hogy a másik oldalon a természethez való viszonya által a tudományban van része, mert hiszen a tudománytól kéri a céljainak eléréséhez szükséges eszközöket, úgy látszik, helyesen látunk az életben kötőjelet a tudomány és a vallás között.



De nem elég-e az emberi élet érzése, a tudománynyal egybekapcsolva ahhoz, hogy az ember magatartását irányítsa, anélkül, hogy szükség volna a tulajdonképeni vallást hozzája tenni? Kétségtelen, hogy a tudomány egymagában csak a cselekvés eszközeit szolgáltatja és céljaira vonatkozólag néma marad. De ahhoz, hogy ezeket a célokat meghatározhassuk, a mint az ész kívánja, úgy látszik éppen a természet szívében van két vezetőnk, a melyek biztosabbak mindazoknál, a kik mint állítólagos magasabb tekintélyek reánk erőszakolhatnák magukat: ez a két vezető az ösztön és a társadalmi tudat.

Az ösztön tény, pontos és pozitív adottság. Bármilyen legyen is eredetére nézve, a faj törekvését és érdekét képviseli. Követni az ösztönt nyilvánvalólag első kötelessége mindenkinek, a ki a természettel egyetértőleg akar haladni, a mint ezt az ész megszabja.

Ugyanakkor, a mikor mint egyén valamely természetes fajhoz tartozik, minden ember tagja egy emberi társadalomnak. Ez is adott tény; mert az ember csak akkor ember, eszes és szabad lény, ha ennek a társadalomnak része. Következésképen alkalmazkodnia kell e társadalom létfeltételeihez. És mint-hogy minden adott társadalom, minden adott korszak létfeltételeit a hagyományok, törvények, eszmék, érzelmek összesége, a társadalmi tudat egy bizonyos fajtája fejezi ki, az egyénnek, a ki valamire alkalmas akar lenni, a ki bizonyos értelemben maga is obiectivitásra és igazságra törekszik, második kötelessége, hogy engedelmeskedjék ama társadalom parancsainak, melyben él, tanulékony és tevékeny szerve legyen ennek a társadalomnak.



Mi kell még az embernek, hogy életét kormányozza? Túlságosan sokat vitatkoznak az ember céljairól. A derék számára ezek világosak, mert adva vannak. Főleg az eszközök azok, a melyeket keresnünk kell és a tudomány arra való, hogy ezeket szolgáltassa.

Valóban észszerű tanítás, a mely lelkiismeretesen követve már maga is ritka magas szellemre vall:

‘Ὡς χάριέν ἐστ’ ἄνθρωπος, ὅταν ἄνθρωπος ᾖ! <sup>1</sup>

De állíthatjuk-e, hogy ez a tanítás kielégíti az emberi ésszt? Az ész nemcsak az észszerűt, hanem ott, a hol lehetséges, a legjobbat is követeli. És azt akarja, hogy ezt lehetőségessé tegyűk.

De honnan tudjuk, hogy az ösztön, melyet magunkban találunk, olyan tökéletes, hogy nem szabad meghaladnunk? Ilyennek látszhatott, a míg eredetinek, változatlanak, közvetlenül az örök természetből vagy az isteni bölcsességből fakadónak gondoltuk. De ma, bármilyen legyen is eredete és keletkezésmódja, szerzettnek, esetlegesnek, módosíthatónak tekintjük. Az ember számára tény, mely kétségtelenül mélyreható és aránylag maradandó jellegű, de végeredményben mégis hasonló a többi tényhez. Az evolutionismus nem ismer olyan tényt, mely szent volna. Egyébként az ember magából a tudományból megtanulta, hogy felhasználja a természetet arra, hogy meghaladja, uralkodhatik felette azzal, ha engedelmeskedik neki. Miért ne használná ösztönét, ahelyett hogy szolgálná? És akkor hová fogja kitűzni azt a célt, a melyre vonatkoztatva az ösztönt eszköznek fogjuk tekinteni?

A társadalmi tudat maga is fejlődés terméke. Az erkölcsi törvények többé nem öröklétűek. Nem is

<sup>1</sup> Milyen kedves is az ember, ha igazán ember! (Menander).

isteni kinyilatkoztatások többé. Formulákba öntik azt, a mi az újitóknak hazájuk és koruk törvényei és erkölcei ellen intézett támadásaiból fennmaradt. Nagyön nehezen tudják ma tekintélyüket megőrizni. Régiek? Akkor nem felelhetnek meg többé annak a társadalomnak, a melyben annyi minden megváltozott. A régi dolgoknak csak egy joguk van, az, hogy el-tűnjenek és helyet adjanak az új dolgoknak. Újak? Milyen hatalma lehet egy intézménynek, a melyet az idő még nem próbált ki, a melynek mind-egyikünk ismeri véletlenből, számításokból, hazug-ságokból, megkörnyékezésből, múltó körülményekből kialakult eredetét? Bármilyen tiszteletreméltók is ko-runok eszméi és törvényei, miért kötnék meg jobban tudatunkat, mint az elmúlt idők törvényei és eszméi kötötték elődeink tudatát? Mi más a haladás, a mo-dern szellemnek ez az emelője, mint a jövő joga a jelennel szemben? És mi más a lángész, ha nem új eszmék látomásszerű megjelenése az eszmék összes-ségében, a melyek az egyént szükségképen korához fűzik, új eszméké, a melyek a leggyakrabban meg-haladják a kortársak felfogáskéességét?

Bizonyos, hogy minden értelmes ember tisztelet-ben tartja környezetének és korának törvényeit, szo-kásait, eszméit és érzelmeit, mint a hogy fajának ösz-tönéhez is alkalmazkodik; de e két mozgató erő közül egyikben sem láthat végső szabályokat, a melyeken túl nincs joga bármit is gondolnia. Ellen-kezőleg, magában az észben, melynek lényege a jobbnak örök keresése, buzdítást talál arra, hogy az ösztönt és a társadalmi tudatot magukat magasabb-rendű czélok szolgálatába állítsa.

Az ember kétségtelenül úgy is élhetne, ha az



életen kívül semmi más czélt nem tűzne ki maga elé, de nem akarja ezt. Arra szorítkozhatnék, hogy azt tegye, a mit tesz, a mit általában tenni szokás; de ha gondolkodik, nem elégszik meg ezzel. Semmi sem kényszeríti arra, hogy meghaladja önmagát, hogy keressen, hogy akarjon, hogy éljen. Kalandos vállalkozás ez, szerencsepróbálás, harcz, a melyet megharcolni kedvet érez. De Platon szava igaz marad:

Καλὸν γὰρ τὸ ἄθλον καὶ ἡ ἐλπὶς μεγάλῃ.

„Szép a küzdelem és nagy a remény.“

Nem titkolhatjuk magunk előtt, hogy természetünket meghaladni akarni annyit tesz, mint azt hinni, hogy szabadok vagyunk és mint ilyenek akarunk cselekedni. És minthogy a szabadság nem ész nélkül való cselekvés, hanem ellenkezőleg maga az észszerű cselekvés, szabadnak hinni magunkat annyi, mint feltenni, hogy az észben cselekvésünknek olyan indító-okait találhatjuk, a melyek nem pusztán mechanikailag meghatározó physikai törvények. Igaz-e, hogy maga az ész, nem pedig az ismeretlenre vagy a heroismusra vágyódó aesthetikai kíváncsiság szólít minket abba a harczba, a melyről Platon beszél? És milyen gondolatkapcsolatok útján sikerül neki egy olyan útra téríteni minket, a melynek kimenetele megismerhetetlennek látszik?

A gyakorlat felteszi először a hitet, másodszor a tárgyat, melyre e hitet irányítjuk; harmadszor a szeretetet e tárgy iránt és a megvalósítására irányuló kíváncságot. Mit fogunk e három elem mélyén találni, ha megkisértjük, hogy némiképen világos fogalmat alkossunk magunknak róluk?

Ha legelőször is azt kérdezzük most, hogy miképen határozható meg pontosan és miképen igazol-



ható ez a hit, a melyet minden tudatos cselekvés szükségképen magában foglal, azt találjuk, hogy az tudatos vagy tudattalan formában a kötelességeszmén és érzelmén alapul. Hinni, vagyis nemcsak odavetve, de határozottan mást állítani, mint a mit látunk és tudunk, erőfeszítést kíván meg az észtől. Ez az erőfeszítés megokolásra szorul. Az ész ezt az indító okot a kötelesség eszméjében találja meg.

A kötelesség hit. Banalis dolog külön megjegyezni, hogy többé nem kötelességünk, ha teljesítése szükségyszerűségnek bizonyul, vagy akár nyilvánvaló anyagi okokból kívánatosnak. A kötelesség a hit legjellemzőbb formájában. Minden más meggyőződést érzékelhető okokkal támogathatunk: hasznossággal, a többi emberek példájával, a mérvadó tekintély állításával, szokással, divattal, hagyománynyal. A kötelesség csak saját magára támaszkodik: nincs más alapja, mint megtántoríthatatlan önzetlensége.

És minden okoskodás ellenére, a melylyel az ügyesek megtéveszteni akarják, az ész megmarad amellett, hogy önmaga és e rejtélyes törvény között rokonságot érezzen. Nem sikerül a kötelességet sem érzékfeletti természetétől megfosztani, sem az emberi életből kiküszöbölni. Valahányszor az ember cselekvés előtt végigmegy mindazokon az okokon, a melyeknek cselekvését meg kell határozniok, előbb-utóbb ott találja a kötelesség kérdését és csak akkor nyugszik meg, ha meg tud felelni erre. És hogy valamely tekintélyt, bármilyen legyen is az, elfogadhassunk, ehhez arra van szükség, hogy felette a kötelesség törvénye, ez az egyetemes uralkodó álljon. A hit, mely az emberi élet vezetője, végeredményben nem más, mint a kötelességbe vetett hit.

Ez a hit nem valami egyszerű elvont fogalom: élő és termékeny képesség. A kötelesség hatása alatt az értelem felfog és alkot. Formákat tár az öntudat pillantása elé, a melyek képzeleti és közölhető nyelvre fordítják a kötelesség eszméjének önmagában meghatározhatatlan tartalmát. Ott, ahol az értelemnek egyedüli célja az ismeret, azok a formák, a melyeket alkot, annak a befolyásnak képzetei, a melyet a külső tárgyak hatása az ember érzékeire gyakorol. Feltehető, hogy ezek a formák közvetve magukból a tárgyakból származnak. De ha gyakorlati eszméről, nem szükségszerű, de lehetséges és megfelelő cselekvés képzetéről van szó, akkor a tárgy többé nem lehet az adott valóság egyszerű képe: bizonyos értelemben felfedezésnek kell tekintenünk. Bizonyos, hogy a szellem felhasználja az eszközöket, melyeket a külső világ és a tudomány nyújt; nyelvét a környezethez alkalmazza, a melyben él. Mindazonáltal működése nem pusztá epiphaenomen vagy az adott jelenségek mechanikai eredménye, hanem eredményes cselekvés. Tekintsük a művészt, mialatt teremt: eleinte zavaros és távoli eszméből indul ki; s ez az eszme lassanként körvonalakat ölt és közeledik felénk éppen annak az erőfeszítésnek következtében, a melylyel a művész megragadni és megvalósítani akarja. Ugyanígy az író az eszmét a forma segítségével keresi, miközben a formát az eszme kifejezésévé hajlítja. Az értelem, a melyet a hit éltet, az eszményről kezdetben zavaros képet alkot magának; és lassanként egyre világosabbá teszi ezt a fogalmat azáltal, hogy hozzája alkalmazza mindazt, a mi a rendelkezésére álló eszközök között kifejezésére és fejlesztésére alkalmasnak látszik.

Az a tárgy, a melyet az értelem mint a kötelesség eszméjének kifejezését vagy alapját állít fel, szükségképen a legmagasabb és a legtökéletesebb, a melyet csak képzelni tudunk: ilyennek kell lennie, hogy megmagyarázza ennek az eszmének jellemző tulajdonságait. Ez a tárgy, mely a tudat mélyéből fakad, végtelenül meghaladja a tudatot: megjelenése a tudatmezőben ekként kinyilatkoztatás számára. És ez a természete nem tűnhetik el, mert a tárgy mindig nagyobb és magasabbrendű lesz abban a mértékben, a melyben az ember arra törekszik, hogy jobban felfogja és így a valóság és az eszmény között fennálló aránytalanság az értelem és az akarat haladásával ahelyett, hogy csökkenne, csak növekszik.

Az élet harmadik feltétele az ember szeretete, melyel az eszményt képzelete tárgyává teszi. A mint a hit és a mint az eszmény, a szeretet is elmélyített formájában meghaladja a tulajdonképeni természetet. Egységes lét ez különböző személyek között, melyet az elemzés nem ér el. Kétségtelen, van a szeretetnek olyan formája is, a melyben az egyén csak saját magát tekinti és csak saját gyönyörűségére gondol. S ez a szeretet nem is egyéb, mint valamely ösztön tudata. De ettől a szeretettől, a melyet az értelem egoismussá szervez, az ember, a mint az emberiség felé közeledett, egyre világosabban megkülönböztetett egy másik szeretetet, a melyet az odaadás szeretetének nevezhetünk, a melynek hatása alatt nemcsak önmagáért, hanem másokért, másokban is akar élni. Ez a szeretet hatja át Hugo Viktort, a mikor így kiált fel: „*Insensé qui crois que tu n'es pas moi!*“ (Te dőre, a ki azt hiszed, hogy te nem vagy én.) A szeretet két



lényből egyet alkot s emellett mindegyiknek meghagyja személyiségét; mi több, növeli, egész teljességében megvalósítja mind a két személyiséget. A szeretet nem külső kötelék, mint valamely érdekszövetség; nem is az egyik személyiség felszívódása a másikba, hanem az egyik lény részesedése a másikban és egy közös lény teremtése által való betetőzése azon egyéni lényeknek, a melyek ezt a közösséget alkotják.

Ha így áll a dolog, akkor az ember szeretete ama tökéletes és eszményi lény iránt, a melyet esze előre érez, már ezzel az eszménynyel való egyesülésének érzelme. Bensőbb részesedés vágya ez az ő lényével és tökéletességével. Maga ez a tökéletesség az, a mennyiben magához vonz bennünket. Az önfeláldozás szeretete, vagy odaadó tiszteletünk az eszmény iránt, az örök nőies, a mint Goethe nevezte, isteni hatalom, mely leszáll hozzánk és a magasságokba emel:

Das Ewig-Weibliche  
Zieht uns hinan.

Ekképen ha a hit titkos rúgóit keressük, ez a rúgó a kötelelességnek, mint valami szent dolognak eszméjében és érzelmében található fel. A ki kutatja a haladásnak, a hit tárgyának eszméjét, annak számára ez az eszme magában rejti a végtelen és ideális lény képzetét. És ennek az eszménynek szeretete alapján véve a vele való rokonságnak, a létében való részesedésünk kezdetének érzelme.

De nem azt jelenti-e ez, hogy az emberi élet legbensőbb mivoltában ott találjuk azt, a mit vallásnak neveznek?

Nem feltétlenül szükséges, hogy az életteremtő elvére visszamenjünk. Megélhetünk úgy is, ha pusztán az

ösztönre, vagy a gyakorlat szerezte ügyességre vagy az utánczásra építünk; talán az elvont értelem vagy a tudomány segítségével is lehet élni. A vallás az embernek gazdagabb és mélyebb életet nyújt, mint a milyen az egyszerűen önmagából fakadó vagy az értelmi élet: az bizonyos synthesise vagy inkább benső és szellemi egysége az ösztönnek és az értelemnek, a melyben a kettő egymásba olvadva és éppen ezáltal egymást átalakítva és feltüzelve olyan teljességre és teremthő hatalomra tesz szert, a mely elesik, ha külön-külön cselekednek.

---

## II.

### A vallás.

Igaz, hogy többen nem fogják elismerni azt a szerepet, a melyet a vallásnak az emberi életben szántunk. Tegnap, így fognak szólani, még szabad volt a vallásnak az emberiség haladásán közreműködni, mert az erkölcs többé-kevésbbé a vallásra támaszkodott. Ám ez az összetartozóság csak véletlen és átmeneti jellegű dolog volt. Történelmileg a vallás és az erkölcs egymástól függetlenül született és fejlődött. És éppen az erkölcs haladása kényszerítette a vallást arra, hogy alkalmazkodjék hozzája és a magáévá tegye. De a mint kezdetben függetlenek voltak egymástól, úgy e perczben is elválnak egymástól; és az erkölcs tan ezentúl önállónak és a többi tudományokhoz hasonlóvá válva elegendő és egyedül elegendő az emberiség irányítására.

A vallás és az erkölcs kapcsolatainak kérdését az efajta elméletek talán nagyon is könnyen döntenek el. Az erkölcs tan lélektani eredetét nehéz meghatározunk: Sokrates mélyen vallásos lélek volt. Abból, hogy két élő forma abban a pillanatban tekintve, a mely-



ben számukra a történelem kezdődik, egymástól függetlennek látszik, még nem következik, hogy külön eredetük van: különben a biologusok hirdette transzformismus értelmetlenség volna. És a mi életünk vezetése szempontjából érdekel minket, az nem annyira az empirikus eredet azonossága vagy különbözősége, mint inkább az a viszony, a mely az emberi ész eszméi között ennek fokozatos tökéletesedése folyamán kialakul. Mit határoz, hogy a vallás hajdan a gyűlöletet tanította, ha ma a szeretetre tanít? Mit határoz, hogy az erkölcsstan kezdetben elítélte a theologusok vallását, ha az eszméletben támaszpontot keresve később felkereste és megragadta a szellem vallását? Az erkölcsstan nem a vallás tagadása: az egyik szabályai és a másik parancsai között a legtöbbször csak a szavakban van különbség.

Mindazonáltal a vallás, még a hol egybeesik is az erkölcsstannal, ott is több tekintetben különbözik tőle.

Mindenekelőtt, ha a tulajdonképeni szabályok nagy részben mind a két oldalon azonosak is, különbség mutatkozik a megalapozás tekintetében. Sokan vannak, a kik ezt a különbséget elhanyagolhatónak tartják. Ám az alapvetés kérdése, mely talán másodrangú fontosságú a moralista szépíró számára, döntő jelentőségű a vallás szempontjából, mert a vallás elsősorban gyakorlat, élet, megvalósulás, az alapvetés pedig ennek a megvalósulásnak elve. A mit a vallás nyújtani akar, az elsősorban hathatós eszközök, melyek nemcsak a megismerésre, hanem kötelességünk eredményes gyakorlására is jók. Azt tartja, hogy a tiszta eszmék, ha még olyan nyilvánvalók is, nem elegendők az akarat megmozgatására, hogy maga a lét az, a mi a létet teremti, és az emberi erénynek, hogy fennállásában

és felemelkedésében segítse, felajánlja az isteni tökéletesség támogatását.

A vallás másodsorban, a mint a fejlődés formálta, az egyén közössége nemcsak *clan*jának, családjának vagy nemzetének tagjaival, hanem Istennel, mint a világegyetem atyjával, vagyis Istenben mindazzal, a mi van és a mi lehet. Ettől fogva a vallás lényegében egyetemes jellegű. Az összes lények radikális egyenlőségét és testvériségét tanítja; és az egyén cselekvéseinek indítóokává azt a meggyőződését teszi, hogy bármilyen csekély is, eredményesen közreműködhet Isten országának, vagyis az igazságnak és a jóságnak eljövételén.

Vége a vallás az emberre belső és elhatározó hatást akar gyakorolni. Nemcsak a külső cselekedeteket, a szokásokat, az erkölcsöket akarja megragadni, hanem magát az egyéni lényt érzelmeinek, gondolatainak, vágyainak, akaratának legrejtettebb forrásában. A moralisták szeretik hangsúlyozni, hogy nem úgy szeretünk, mint a hogy akarunk szeretni, hanem úgy, a hogy tudunk. A vallás pedig éppen szeretetet parancsol; és erőt is önt belénk a szeretethez.

Igaz, hogy a hideg ész csak habozva hajlandó ezekben az eszmékben mást látni, mint túlzásokat és paradoxonokat. De figyelemreméltó tény, hogy a vallás paradoxonszerű viselkedése ellenére vagy folytán is minden időkben egyike volt a leghatalmasabb erőknek, a melyek az emberiséget mozgatták. A vallás egyesítette és elkülönítette az embereket, teremtette és rombadöntötte a birodalmakat, felidézte a legelkeseredettebb háborúkat, szembehelyezte az anyagi mindenhatósággal a szellemet, mint áthághatatlan akadályt. Az egyén belső világában éppen olyan küzdelmeket keltett fel, a melyek



éppen olyan dramatikusak, mint a nemzetek háborúi. Megtámadta és leigázta a természetet, boldoggá tette az embert a nyomorúságban, nyomorulttá a jólétben. Honnan ered ez a különös hatalma, ha nem abból, hogy a hit erősebb, mint a megismerés, az a meggyőződés, hogy Isten velünk tart, eredményesebb, mint minden emberi segítség, a szeretet erősebb, mint az összes következtetések?

\*

Elszakadni készül-e az emberiség a vallástól, hogy új vezetőt keressen mindenféle téren szerzett tapasztalatai között? Lehetséges, mert ha magukról a leg-  
elemibb formákról sem állithatjuk ebben a világban, hogy változás nélkül fennmaradnak, hogyan biztosíthatnók a magasabbrendű formák és értékek fennállását? Semmi sem áll útjában annak, hogy értékek ne csak átalakuljanak, hanem el is veszzenek és hogy a vallás ne tartozzék közéjük. De az is lehetséges, hogy a vallás még a legszabadabb és a legfelvilágosultabb szellemekben is tovább él. Mert eddig életereje és alkalmazkodásképesége minden elképzelhető mértéket meghaladott. És az erkölcsi világban sohasem tudjuk, hogy valamely létforma végérvényesen megsemmisült-e, mert hiszen az emberi forradalmak rendszerint abban állnak, hogy halott dolgokat újjáélesztünk.

Mindazonáltal a vallások élete sem vonhatja ki magát az alól az általános törvény alól, a mely szerint az élőlénynek, ha fenn akar maradni, alkalmazkodnia kell létfeltételeihez. Életképeség és hajlékonyság egyenes arányban állanak egymással. A buddhizmus Japánban nem India buddhizmusa s a középkor keresztényisége alkalmazkodott Aristoteles philosophiájához



és a birodalom római eszméjéhez. Valószínű, hogy a jövőben ez ugyanígy lesz, mint a múltban volt. A vallás fenn fog maradni, ha ugyanakkor, a mikor buzgó hitet ápol magában, e mellett érintkezésben marad, a hatás és kölcsönhatás viszonya fogja fűzni az emberi társadalmak eszméihez, érzelmeihez, intézményeihez és életéhez.

Melyek a jelenkori társadalmakban ezek az adottságok, a melyektől nem lehet elvonatkoznunk?

Idetartozik először is a tudomány, melynek általános következtetéseit, de főleg szellemét az emberi ész ezentúl a magáévá tenni kénytelen.

Hasonlóképen, ha a philosophusok erkölctana az elvekben, a bizonyításokban, az elméletekben különböző is, azért a szellemekben nem kevésbé él egy élő és cselekvő, még tökéletlenül meghatározott erkölctan, a melylyel lehetetlen ellentétbe kerülnünk. Ez a moral a valóságban nem annyira észszerű tanításokból, mint inkább hagyományokból, szokásokból, vallásos meggyőződésekből, a nagy emberek tanításaiból és példáiból, az élet folyamán felvett szokásokból, az intézményekből, a physikai, értelmi és erkölcsi feltételek befolyásaiból alakul ki. Ez képviseli az emberiség tapasztalatát.

Végül a társadalmi élet formája a különböző országokban ez a harmadik feltétel, a melylyel a vallások számolni kötelesek. Régen a vallások lényegükben nemzeti jellegűek voltak. De ma minden vallás annál magasabbrendűnek tűnik fel, mennél inkább felette áll azoknak a különbségeknek, a melyek az emberiséget megosztják. Az universalismus szellemének összeegyeztetése a hagyományok, az érzelmek, a szellem, az egyes nemzetek külön életének megőrzésével, ez

azoknak a problémáknak egyike, a melyek a mai ember öntudatát nyugtalanítják. Másrészt a demokratikus kormányzat, mely a modern nemzetekben egyre általánosabbá válik, néha ellenséges indulatot tanusít magával a vallás elvével szemben.

Úgy látszik, semmi sem akadályozza a vallást abban, hogy ezekhez a feltételekhez alkalmazkodjék.

Akár fejlődés, akár a környezetek hatása alatt, melyeken átment, a vallás, mely azelőtt szertartásoktól, dogmáktól, intézményektől volt körülvéve, ettől az anyagi buroktól mindinkább függetlenné tette a szellemet, mely lényegét alkotja. Maga a keresztyénség, az utolsó a nagy vallásos teremtések között, melyeket az emberiség látott, úgy, a mint Krisztus tanította, úgyszólván semmi dogmát, semmi szertartást sem foglal magában. Annyit kíván, hogy az ember lélekben és igazságban imádja Istent. Ez a szellemi jellege uralkodott az összes formákon, melyekben megjelent. És még ma is, miután úgy politikai formákba, mint szövegekbe igyekeztek szorítani, fennáll a legműveltebb népeknél mint a szellem valóságának és sérthetlenségének másra vissza nem vezethető állítása.

Fejtse csak ki magát így a vallás a világban tovább is saját természete szerint, mint tisztán szellemi tevékenység, a mely az embereket és a dolgokat belülről és nem kívülről akarja átalakítani, a meggyőzés, a példa, a szeretet, az imádság, a lelkek közössége és nem a kényszer vagy a politika által; és világos, hogy semmit sem kell tartania a tudomány haladásától, az erkölctantól vagy az intézményektől.

A változhatatlan és néma betű vagy valamely nem tisztára erkölcsi és szellemi tekintély igájától megszabadulva és önállóságát visszanyerve a vallás újra cso-



dálatosan eleven és hajlékony lesz; képes mindennel kibékülni, mindenütt otthon találja magát, mert mindenben megkülönböztet egy olyan oldalt, mely Isten felé fordul. A mi a modern eszmékkal és intézményekkel összeférhetetlennek látszhatott, az mind csak a vallás külső formája vagy dogmatikus kifejezése volt, régiebb társadalmak életének és tudományának nyomai: nem a vallásos szellem, a mint ez a nagy vallásokat élte. Mert ez a szellem nem más, mint a kötelességbe vetett hit, a jó kutatása és az egyetemes szeretet, minden magas és jótévő tevékenységnek titkos rúgói.

De azt fogják kérdezni: vajjon vallás-e még, valóság-e még egyáltalán a vallásos szellem egymagában, minden látható forma nélkül, melyben kifejezésre jutna?

Itten egy megkülönböztetésre van szükség. Ha a szellemi elvet úgy tekintjük, mint a melyet tisztán obiectiv módszer segítségével nyertünk és határoztunk meg, minden anyagi és definiálható elem kiküszöbölésével, a melyekből a tapasztalatban adott vallásos jelenségek állanak, akkor világos, hogy ebben az elvben többé semmi valóságos tartalom sincs, hogy az csak egy üres szó, a melylyel valami képzelt maradékot jelzünk. Mi az ember személyisége, ha abban akarom megtalálni, a mi hátramarad, miután az emberből mint külső jelenségből minden elemet eltávolítottam, a mely csak közösen előfordul benne és más lényekben? Ekképen a Kant kategorikus imperativusa is csak üres abstractio az olyan bírálók számára, a kik a philosophus gondolatába be nem hatolván, tanítását teljesen obiectiv és dogmatikus értelemben fogják fel. A szellemet az anyagban keresni annyi, mint eleve lehetetlenné tenni, hogy megtaláljuk.



De a valóságban a kötelesség eszméje cselekvő és hatalmas eszme, amely páratlan tekintélyt ad ama tárgynak, melyhez hozzákapcsoljuk. És mindazok az erők, a melyek az emberi tevékenységet mozgatják, a nagy történelmi alakulások összes indító okai ilyképen oly imponderabiliák, a melyeknek értelmét jelképes magyarázatokkal megközelíthetjük, de soha formulákba nem zárhatjuk.

Az emberek gyakran vették észre és csodálták a szavak hatalmát. S valóban azt a lendületet és egyetértést, a melyre az embereket nem tudjuk rábírní, ha világos és következetes tanítással akarjuk meggyőzni őket, egyszerre megteremtjük, ha ilyen szavakat vetünk közéjük: szabadság, haza, birodalom, igazság, Isten akarata! Isten velünk, ki ellenünk! Talán a tömegek értelmesebbek, mint a tudósok és világos gondolatokat értenek e szavakon? És azt kellene feltennünk, hogy azok a fogalmak, melyeket e szavak sejtetnek, minden elmében azonosak? Sokkal inkább azt kell tartanunk, hogy ezek a szavak jelzések, a melyekre a szellemekben érzelmek, eszmék, vágyakozások, szenvedélyek zavaros és egymásbafolyó tömege kel fel és hullámszik, a melyek egyénről egyénre mintegy ragályhoz hasonlóan terjednek. Így egy valóságos erőt teremtenek, a mely magával ragadja a tömegeket: ez az erő törekvés, vágyakozás, közös szellem, nem pedig világos és határozott fogalom.

Tehát vannak egyes elvek, melyek lényegükben formalisak, de egyszersmind igen positívek és eredményesek; és értjük, hogy Kant elsősorban a kötelesség fogalmát tartotta ilyenfajta elvnek. De Kant csak azért tulajdonított a kötelesség fogalmának ilyen nagy értéket, mert minden tapasztalati obiectivitas

felett állónak tekintette. Nem egyezett bele abba, hogy az tény legyen, abban az értelemben, a melyben valamely test esése tény: az ész rendeletét látta benne, mintegy a tiszta szabadságra törekvő akaratot.

Hasonló értelemben semmi sem áll útjában annak, hogy a vallásos szellem, melynek következményei annyira jelentékenyek és amely önmagában mégsem ragadható meg s határozható meg, szintén olyan formalis és egyszersmind positiv alapelv, a milyenek a történelem nagy mozgató erői, a milyen az érzelem, a milyen az élet.

\*

De azt mondtuk-e ezzel, hogy a vallás kizárólag szellem és élet, hogy nem képes és nem is szabad fogalmakban és anyagi kifejezésformákban megnyilvánulnia? Milyen is tulajdonképen a vallásos dolgokban az a viszony, a mely a szellem és a betű között fennáll?

Az a philosophus, a ki a leginkább törekedett a spiritualistikus alapelv kifejlesztésére, Fichte mondotta: *Die Formel ist die grösste Woltat für den Menschen*. A formula a legnagyobb jótétemény az ember számára. Az emberben, a ki lélek és test, a szellem nem valósulhat meg anélkül, hogy valamely anyagi formában hússá és vérré ne válnék. Mephistopheles is tiltakozott az ellen, hogy a fénynek joga volna a testeket megvetni.

... da es, so viel es strebt,  
Verhaftet an den Körpern klebt.  
Von Körpern strömt's, die Körper macht es schön,  
Ein Körper hemmt's auf seinem Gange.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Goethe, *Faust*.



Küszöböljünk ki minden obiectiv elemet a vallásból és ezzel olyasvalamivé tettük, a mi az egyén képzeletével esik egybe, s többé nem is tekinthető vallásnak.

Valóban lehetetlen megengednünk, hogy az a sugallat, mely egy életet átalakít, az az érzelem, mely az embereket önmaguk fölé emeli, az, a mit egy nemzet lelkének nevezünk, a vallásos szellem, a melynek hatása a történelmen végigvonul, ne álljon egyébből, mint subiectiv és az értelemtől távol álló elemek sorából. Csak néhány régi lélektani kézikönyv tanítja még, hogy a lélek áthatlan válaszfallal elkülönített tehetségekre oszlik. A valóságos lélek egységes; és minden egyes megnyilvánulásában teljességében jelen van, értelmével és képzeletével éppen úgy, mint akaratával és szellemi tevékenységével.

Ettől fogva a vallásos szellem concentratiója, melyet egy jelképektől szabad vallás eszméje fejez ki, többé nem végcél, hanem csak egy olyan mozzanat, mely új lendület feltétele.

Általában a szellem csak azért mond le valamely formájáról, hogy egy másikat keressen. Elhagyja azt a formát, mely már elárulja, hogy egy olyant öltson fel, a melyik az ő belső haladása mellett és jelenlegi új körülményei között hivebben fogja képviselni. Ebben az értelemben mutatta meg Kant, hogy a gyakorlati ész először függetlenné teszi magát a tapasztalati törvényektől, melyek leigázták; aztán, másodsorban, akarata közvetlen kifejezéseken felállítja a kötelesség fogalmát; végre harmadszor keresi az eszközöket, a melyek segítségével az egész emberi életet ennek a fogalomnak megvalósításává teheti.

A vallásos elv nem esik össze azokkal a formák-



kal, a melyekben a mult folyamán kifejezésre jutott. Különben ezer ellentmondó jellemvonása volna és elképzelhetetlen lenne. Mindinkább úgy jelent meg előttünk, mint a szellem valóságának, fenséges voltának és teremtő hatalmának állítása.

Székhelye ezentúl az eszmélet. Külső és anyagi dologból belső léletté vált. A lélek tevékenysége, akár az egyéni léleké, akár azoké a mindegyre átfogóbb közös lelkeké, a melyeket saját maga hoz létre az egyéni lelkek útján. Ez a fejlődés, melyet főleg a mystikusok hatásának köszönhetünk, ma már befejezett tény. De a mysticismusban magában meg kell különböztetnünk a passiv és az activ mysticismust. Az első megelégszik azzal, hogy visszavonul a világtól és Istent szemléli; a második Isten szívében élve szeret, akar és sugárzik kifelé. De hogy külsőleg megvalósítsuk magunkat, gondolkodni és cselekedni kell. Ez az oka annak, hogy az a két elem, a melyet a vallás minden idők óta az érzelemhez kapcsolt, a meggyőződés és a lelki gyakorlat, valóban elválaszthatatlan a vallástól.

Honnan származnak a gondolat formái, a kategóriák, a melyek által az értelem felfogja, magába fogadja a jelenségeket? Ha azt mondjuk, hogy azok a szellem és a jelenségek közös behatásának termékei, világos, hogy voltaképen nem magyarázatot adtunk, hanem egyszerűen metaphorikus képet nyújtottunk helyette. Ugyanígy és még több jogon a lángelme találmányai, a melyek nemcsak megelőzik, hanem kormányozzák, módosítják, teremtik a tényeket azzal, hogy magokra nézve megvalósíthatatlan mintaképeket tárnak eléjük, nem csupán adott jelenségek mechanikai eredőjét jelentik. Az emberi szellem előtt valósággal

kinyilatkoztatásként tűnnek fel, mint valamely magasabbrendű valósággal való közlekedésnek következményei.

Honnan jön az a rejtélyes szűz, kérdi Schiller, a ki mindent tavasszal újjáalakítja a természetet és a szíveket?

Sie war nicht in dem Tal geboren  
Man wusste nicht woher sie kam.

Igy a vallásos sugallat is olyan képzetekben jut kifejezésre, a melyek számunkra szükségképen meghaladják a tapasztalatot, mert hiszen magára az élet és a lét forrására vonatkoznak és a melyek kinyilatkoztatások formájában lépnek elénk. Ilyeneknek látja őket a tudatos én: csak akkor hatnak benne, csak akkor élnek, ha természetfeletti eredetre vonatkoztatjuk mivoltukat.

Ezeket a képzeteket, mint minden értelmi képzetet, mely valamely tárgyra vonatkozik, formula vagyis végeredményben valamely külső kép segítségével kell meghatároznunk és leszögeznünk. Ez a kép csak valamely symbolum lehet. Valóban, a vallásos szellemi hosszas erőfeszítése arra irányult, hogy megsza- kítsa az összefüggést, mely az adott dolgokkal és e dolgok tudományával egyesítette és csak olyan tárgyakra támaszkodjék, a melyek ezeket meghaladják, olyanokra, a melyeket a puszta természet képtelen megvalósítani. Ha már a kategoriák és az előre készen álló fogalmak, melyeket a dolgokra alkalmazunk, hogy felfoghatók legyenek, csak visszavezethetetlen jelképei lehetnek ezeknek a dolgoknak, ha a tudományos megismerés maga is legyőzhetetlenül symbolikus marad, hogyan tehetne az értelemnek e törvénye alól kivételt a vallás, a mely az elképzelhetet-



lent akarja képviselni? Sőt úgy látszik, hogy a vallásos symbolismusnak bizonyos tekintetben másodfokú symbolismusnak kell lennie; mert lehetetlen, hogy a vallás azokban a kifejezéseiben, a melyek a tudomány állításaival találkoznak, versenyezzen velük ismereteink gazdagításában. A vallásnak más tárgya van, mint a tudománynak; az semmi fokon nem a jelenségek magyarázata, nem lehet az többé számunkra. Nem érinthetik a tudomány felfedezései, a melyek a dolgok obiectiv természetére és eredetére vonatkoznak. A vallás szemében a jelenségek értéke erkölcsi értelmükben rejlik, az érzelmekben, melyeket felébresztenek, a belső életben, melyet kifejeznek vagy teremtenek; meg semmiféle tudományos magyarázat nem foszthatja őket e jellegüktől.

Nem mintha a vallás obiectiv elemeit, a meggyőződéseket, a hagyományokat, a dogmákat minden értelmi tartalomtól megfosztva, tisztán gyakorlati értékekre kellene korlátoznunk. A gyakorlatnak és a megismerésnek az a gyökeres elkülönítése, a melyet Kant kísérelt meg, kockázatos ígélet volt, melyet ő maga sem tudott megtartani. A gyakorlatnak, ha minden elméleti jelentéstől megfosztjuk, nem volna többé sem vallásos, sem pedig emberi értéke; és az öntudat nem hajlandó egy ilyen szakadás előidézésére. De a tudat éppen kétfajta megismerésmódot ismer: a világos ismeretet és a zavaros, vagy szűkebb értelemben a symbolikus ismeretet. Az eszme, mely a művész, a költő, a feltaláló, vagy akár a tudós kutatását irányítja, zavaros eszme, a melyet talán sohasem fogunk teljesen világos eszmékben feloldani; és ez az eszme mégis positiv, tevékeny és eredményes. Az emberi akaratot és értelmet főleg ilyen esz-



mék mozgatják. A matematikus arra törekszik, hogy elemzései segítségével újra eljusson ahhoz a képzeleti intuitióhoz, mely kinyilatkoztatásszerűen jelent meg gondolkodásában és egyre pontosabbá és határozottabbá válik abban a mértékben, a melyben fogalmi bizonyítássá akarja átalakítani. A szellem nem teszi szabaddá az igazságot: felállítja, feltételezi, szükségképen zavaros formában; azután kipróbálja feltevéseit és éppen ezzel a munkával mindinkább határozottabbá teszi őket. Az igazság az ember számára a feltevés, a melyet a tények szemmel láthatólag igazolnak és pontosan meghatároznak.

A vallásos megismerés, a melynek tárgya nem az, a mi van, hanem az, a minek lenni-e kell, nem határozható meg a tudományos megismerés módjára; de ha gyakorlati értékétől függetlenül olyan symbolikus jelentése van, a mely az észt, a mint ez a tudomány és az élet tapasztalataiból kialakult, kielégítheti, akkor jogunkban áll azt mondani, hogy igazi és jogosult értelmi tartalom rejlik benne.

Ez az alapja minden valóságos vallás kiegészítő elemének, annak, a mit dogmáknak neveznek.

A vallás alapvető dogmáinak száma kettő. 1. Istennek, egy élő, tökéletes, mindenható Istennek léte; 2. Ennek az Istennek hasonlóképen élő és concret viszonya az emberhez.

Kevéssé felelne meg a tényeknek, ha azt mondanók, hogy az emberi ész jelenleg cserbenhagyja Isten eszméjét. Az ész mindinkább eltávolodott annak a külső és anyagi istenségnek gondolatától, a mely csak a természetes lények kettőzése vagy megnagyobbitása lenne. Ezzel szemben egyre jobban ragaszkodik olyan fogalmakhoz, a melyek összevont,

meghatározott, elmélyített formájukban minden bizonyossággal megfelelnek annak, a mit a vallásos tudat mint Istent imád.

A látható természet egyetemes bomlás, szétszóródás, feloszlás, lefokozás, rombolás. Mi azonban egyetemes fennmaradásról, concentratióról, kibékülésről és összhangról álmodozunk. Az egyik egyén fejlődése a dolgok természetes folyása szerint feltételezi mások megsemmisülését. Nietzsche felső emberének hű rabszolgákra van szüksége. A rossz a mi világunkban a jó feltétele, olyan feltétel, mely nélkülözhetetlennek látszik. Ki teremtette e világot? A jó-e vagy a rossz? Isten vagy az ördög? Isten a jóság, a szeretet, a tökéletesség, szenteket, jámborokat, igazságosokat, oly embereket nevel, a kik feláldozzák magukat. De az ördög a világba behozta az éhséget, a szenvedést, a gyűlöletet, az irigységet, az érzékiséget, a hazugságot, a bűnt, a háborút; és ezáltal felébresztette az ember tevékenységét és lehetővé tette haladását. Tudomány, ipar, társadalmi szervezet, igazságosság, művészetek, vallások, költészet, nevelés, mindezek a csodálatos dolgok bizonyos értelemben csak eszközök, a melyeket az ember feltalált, hogy megostromolja vagy elfelejtse a bajokat, a melyek minden oldalról körülveszik. Nyomjatók el a rosszat és a jó a semmiségbe esik vissza.

Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι πάντων δὲ βασιλεὺς<sup>1</sup>

De éppen ez ellen a természettörvény ellen tiltakozik az emberi ész. Azt akarja, hogy jóval és ne rosszal tehessen jót; azt akarja, hogy egyesek szabadsága, jóléte, erénye ne legyen mások nyomorú-

<sup>1</sup> Heraklitos: A háború a mindenség szülőatyja és királya.



sága, rabszolgasága, megromlása. Mindennek, a mi van, mindennek, a mi önmagában véve positiv és élő, eszményi formát, értéket tulajdonít, jogot a léthez és a fejlődéshez. Önállóan létezővé teszi még multat is, a mi már nincs többé és a jövőt is, a mi talán nem fog eljönni. Szeretné, hogy a tevékenység összes formái fejlődésük szabad urai maradjanak: tudomány, művészet, vallás, magánérények, polgári erények, ipar, nemzeti élet, társadalmi élet, közösség a természettel, az eszménynyel, az emberiséggel.

Mi több, az ész arra törekszik, hogy ennyi, egymástól látszólag elütő elem közé megegyezést, összhangot, solidaritást vezessen be. Minden dologtól azt kívánja, hogy legyen mindaz, a mi csak lehet, a szó ideális értelmében; hogy valósítsa meg a legnagyobbfokú tökéletességet, a melyet csak elbir, és ugyanakkor egyet alkosson az egészszel és életét éppen e közösségre alapítsa. Lehetséges-e egy ilyen tárgy megvalósítása?

El kell ismernünk, hogy meghaladja a természet körét, melynek tehetetlensége közömbös a lények belső értékével szemben, ha egyáltalán felteszszük, hogy a természet számára vannak egyes lények. Hasonlóképen meghaladja értelmünk logikáját, mely a dolgokat fogalmakra vezeti vissza és ezért csak azonosságukat vagy összeférhetetlenségüket tudja megállapítani. Különösen elképzelhetetlen volna ez a megvalósítás akkor, ha a theologia dogmatikus rendszereivel csak az öröklét, a változhatatlanság, a merev qualitas és egység kategóriáira hivatkoznánk.

De a természet, ha nem csupán a pusztá tudomány, hanem az ész szemével nézzük, talán már ekkor sem egyszerű változatlan mechanismus. Bizonyos-e az,



hogy az élő valóságban csak a lét és nem egyes lények teszik mivoltát? Az élet, ha azt tekintjük, a mi leginkább sajátos benne és valóságnak tartjuk, olyan substantiák és tulajdonságok harmonikus és viszonylag állandó egyesülésének vázlatát nyújtja, a melyeket a mechanikai erők magukra hagyva sohasem hoztak volna létre.

Az élet analogiájára elképzelhetünk egy olyan lényt, a melyben mindaz, a mi pozitív, mindaz, a mi az existenciának és a tökéletességnek lehetséges formája, egyesülne és fennmaradna, oly lényt, a mely egységes és sokszerű volna, nem mint valami egymás mellé rakott elemekből álló anyagi egész, hanem mint valamely tudatnak, mint egy személynek folytonos és mozgékony végtelensége. Ha ez az eszme, mely meghaladja a tapasztalatot, nem kényszeríti is mechanikai szükségességgel elfogadásra szellemünket, azért mégis nagyon megfelel az emberi észnek, a mint a népek hagyományai és a gondolkodók elmélkedései bizonyítják. A lény, melyet ez az eszme képvisel, nem más, mint az, a melyet a vallások Istennek neveznek.

A vallások második alapvető dogmája Isten élő közlekedése az emberrel. Ezt a közlekedést a keresztyén vallás a következőképen határozza meg: „Soha senki nem látta Istent; ha mindnyájan szeretjük egymást, Isten bennünk lakozik.“ Más szavakkal Isten szeretet és a szeretet közösség, képesség másokban élni. Szeretni annyi, mint Istent utánozni, bizonyos tekintetben annyi, mint Istennek lenni, benne és általa élni.

Ezek az eszmék, melyek a keresztyénség szívében élnek, nyilvánvalólag semmi olyant nem foglalnak magukban, a mi ne volna nagyon megfelelő az ész

törekvéseinek. Azt a lényt, a melyben mindennek, a mi megérdemli, hogy fennálljon, kibékülnie, harmonikusan egymásba olvadnia és fennmaradnia kell, természetesen úgy fogjuk fel, mint a mintát, a melyet az értelem az általa alkotott tárgyakban utánozni igyekszik és mint az erkölcsi energiának azt a forrását, a melyből a haladásért küzdő akarat folytonosan új erőt meríthet. Istenben hinni, minden tökéletességnek, a melyeket ez a tér és idő formái közé szorított világ összeférhetetlennek mutat, örök egyesülésében hinni egyszersmind annyi, mint azt hinni, hogy ez az összeférhetetlenség csak látszólagos és hogy van egy olyan erő, a melynek folytán a jó önmagában feltétele és eszköze lehet a jónak.

Isten, a tökéletesség és a lét egyesülése, Isten mint szeretet, Isten mint atya, Isten mint teremő és gondviselés, mind olyan eszmék, a melyek megfelelnek az ész vágyakozásainak. Mindazonáltal ezek az eszmék nem világosak és határozottak és nem is tudjuk elképzelni, hogyan válhatnának ilyenekké. Zavaros és symbolikus eszmék, de amellet nagyon valóságosak és nagyon hatalmasak.

Ugyancsak és még inkább csak symbolikusok lehetnek a kifejezések, a melyekkel az értelem ezeket a fogalmakat egyre concretebbé és ezáltal mindenki számára egyre hozzáférhetőbbé és az akarat meghatározására egyre alkalmasabbá akarja tenni. De ezek a gondolatok mind jogosultak, attól a perctől fogva, a melyben úgy fogják fel őket, a mint az élő észben a mi tudományunk és a mi életünk lényeges feltételeivel békére lépnek. Maga a tudomány, mint az igazság tiszta kutatása és maga az élet, mely életének miértjét keresi, nem szintén attól a lénytől



függenek-e, a mely egyedül kölcsönöz értéket a létnek, egyedül valósítja meg a tökéletességet?

Az érzelmen és a dogmákon kívül a vallás lényeges elemei közé soroljuk a szertartásokat és a cselekedeteket, akár külső, akár belső természetűek.

Lehetetlen a cselekedeteket úgy tekintenünk, mint a vallásnak pusztán csak mellékes elemeit. Hol találjuk az emberi lélekben azt a substantiát, a mely tiszta lét volna és a melynek cselekvése, anélkül hogy hajlamainkat befolyásolná, csak kisugárzás vagy emanatio? Metaphora ez, melyet érzéki képekből alkottunk. Távol attól, hogy a cselekedetek így az embernél egyszerűen eredmények lehetnének, kiváló psychologusok azt tanítják, hogy az érzelem, a belső hajlamok, az, a mit a létnek nevezünk, maguk is csak a külső és motorikus tevékenység következményei és lelki kifejezései. Mindenesetre lehetetlen tudnunk, hogy valamely adott érzelem teljesen spontan-e, vagy pedig cselekvéseink hatásának is köszönhet-e valamit.

Ez a hatás, ha egymagában nem is teremthő, mindenesetre nagyon mély. Joggal tartották tehát minden idők óta a cselekedeteket, a szertartásokat a vallások alkotórészeinek. Bármilyen spiritualistikusak is a vallások, nem tudnák a létet a cselekvéstől elválasztani anélkül, hogy meg ne sértenék az emberi természet törvényeit. Mindaddig, a míg a vallások fennállanak, gyakorlatok, szertartások, cselekvő és külső megnyilvánulások mint lényeges elemeik fognak hozzájuk tartozni.

A vallás gyakorlása tekintélyt és engedelmességet feltételez. Nem tudjuk elképzelni, hogyan lehetne ezeket az elveket a vallásból vagy akár az életből általában kiküszöbölni. De a vallásos tekintély nyilván-



valólag a szellem és egyedül a szellem. Minden más tekintély csak organum, a mely által a szellem tekintélye megnyilvánul. A vallásos tekintély kizárólag erkölcsi jellegű lévén, azt csakis szabad lények érthetik meg és engedelmeskedhetnek neki.

A vallásos szertartások nem mint czél, hanem mint eszköz szerepelnek. Alkalmasaknak kell lenniök arra, hogy a vallásos czélok megvalósulását elősegítsék. Ezek pedig: a szív tisztasága, az önösség levetkőzése, oly közösség szervezése, a melyben minden egyes tag az egész számára és az egész minden egyes tag számára élne, a melyben Szent János szava szerint mindnyájan egyet alkotnának, úgy a mint Istenben az Atya és a Fiú egyet alkotnak.

Így a vallás antik jellegét megtartva továbbra is az emberi társadalmak oltalmazó szelleme marad. Valamennyi tudat, tehát valamennyi ember egyesülését kívánja; a szeretet kötelékét akarja köztük erőssé tenni, mint támaszt, mint az anyagi kötelék elvét. Ebben az értelemben gondosan meg fogja őrizni a szertartásokat, a melyek mint annyi század és nemzet hagyományai az emberi család örökéletűségének és kiterjedtségének páratlan jelképei. Meg fogja őrizni őket, miközben mindig mélyebb, egyetemesebb, átszellemlétebb gondolatot vezet beléjük. Cselekedni, érezni, közös munkán dolgozva a többiekkel egy rezdülésben egybeolvadni, ez az egyesülés titka maga az ész szerint. Τὰ κοινὰ συνέχει, mondotta Aristoteles.<sup>1</sup>

De csak tökéletlen és túlságosan elvont fogalmat alkotnánk magunknak a vallásról, ha azt a meggyőződésekkkel és cselekedetekkel befejezettnek tartanók.

<sup>1</sup> A közös dolgok összetartanak.

A mint az érzelemből indul ki, ahhoz is tér vissza, mert a dogmáknak és a szertartásoknak feladata egyrészt az, hogy kifejezzék, másrészt az, hogy meghatározzák az érzelmet. Az érzélem fejlődése körben forog, csak azért távolodik el eredetétől, hogy visszatérjen hozzá. Nem hiába látja a psychologus és a moralista a mysticismusban a vallás egyik lényeges elemét, talán éppen alapját. Minden mély vallásos élet mystikus; és a mysticismus az az életforrás, a melyben a scholastika és a formalismus által fenyegetett vallások újjászületnek.

De különbséget kell tennünk az elvont és terméketlen s a positiv és termékeny mysticismus között. Az első az, a melyik pusztán az érzelemből akar élni, mely állítólag felszabadult a dogmák és a cselekedetek zsarnoksága alól. Az érzélem, mely elszigeteli magát az értelemtől és a tevékenységtől, ahelyett hogy gazdagodnék, elsorvad. Ha ellenben a gondolat és a tevékenység irányítja és megtermékenyíti, akkor az érzélem valóban kivirulhat és kifejtheti teremtképességét; és ebben az esetben a cselekvő mysticismus, ez a páratlan hatalom az, a melyet az emberiség valamennyi nagy vallásos, erkölcsi, politikai, társadalmi mozgalma mélyén találunk.

A vallásos érzelmet, a melyet a meggyőződések és a gyakorlati cselekvések ekképen irányítanak és felkeltenek, a tisztán természetes és philosophiai erénnyel összehasonlítva úgy határozhatjuk meg, mint a türelem átalakulását szeretetté.

A philosophusok, a politikusok bizonyos érvek alapján megkövetelik az emberektől, hogy türelmesek legyenek egymással szemben. Milyen alapon formálják jogot arra a szabadságra, a melyet felebarátaimtól



megtagadtam? Ám az ilyen okoskodás inkább csak formalis, mint realis érvényű. Ki bizonyította be, hogy a többiek szabadsága ér annyit, mint az enyém? Igen, lehetséges, ha szabadság alatt az akarás vagy nem-akarás pusztá képességét értjük. De az ilyen szabadság csak iskolai abstractio. Minden valóságos szabadság egy testet alkot az eszmékkel, az ismeretekkel, a hajlandóságokkal és szokásokkal, a melyek meghatározzák. És ez a szabadság valóban jobb, mint egy másik, a mely magasabbrendű elvek szerint cselekszik. Ettől fogva hogyan illetnék meg ugyanazon jogok a szabadság összes formáit? A tévedésnek és az igazságnak, a bűnnek és az erénynek, a tudatlanságnak és a tudománynak egyforma jogai vannak? És összes ismereteink, erkölcsi ismereteink éppen úgy, mint tudományos ismereteink nem egyformán tartanak-e igényt ma a tudományos bizonyosságra? Ha az igazságnak türnie kell a tévedést, ez csak egy ideig tarthat, az alatt a haladék alatt, melyet a tévedésnek engedünk, hogy tanuljon és megváltozzék.

Összefoglalólag azt mondhatjuk, hogy a türelmesség elve kelletlen fogalom, lenéző leereszkedés kifejezése, megtagadása a gondolatban annak, a mit látszólag megadtunk. Nem látjuk, miképen lehetne a türelmességet igazolni vagy egyáltalán megtűrni, ha nem ismernénk mindenben a pozitív tudomány mellett egy más szempontot is.

De a vallás éppen azt követeli, hogy a tudomány szempontja mellett az érzelem és a hit szempontjai is érvényesüljenek. Számára a szabadságok értékét nem a tudományos megismerések mennyisége méri, a melyből ezek származtatják magukat. Az egyéniségnek mint ilyennek, a tudatlan és tudós, a bűnös



és a becsületes ember egyéniségének egyaránt, külön értéke van. Az a világ, a melyben a személyiség, a tévedés és a hiba elkövetésének szabadsága, a változatosság és az összhang uralkodnak, a vallásos ember számára jobb, szebb, az isteni tökéletességhez hasonlóbb, mint egy olyan világ, a melyben minden csak egyetlenegy változatlan formula mechanikai alkalmazása volna. A véges számára a végtelen utánzásának egyetlen módja az, hogy végtelenül különfélevé válik.

Ez az oka annak, hogy a vallásos ember, a mikor a többi emberrel találkozik, főképen nem azokat a pontokat értékeli, a melyekben ezek hasonlítanak hozzája, hanem azokat, a melyekben különböznek tőle. Nemcsak egyszerűen tűri e különbségeket. Szemében ezek az egyetemes összhang részei, ezek alkotják a többi ember lényét; és éppen ezáltal azok saját személyisége fejlődésének feltételévé válnak.

„Tekintsétek az erdők madarait“, mondotta Böhme Jakab, a csizmadia, „mindegyikük a maga módján dicséri Istent, az összes hangokban és az összes módozatokban. Vajjon azt látjuk-e, hogy Istent sérti ez a különféleség és hogy elhallgattatja az elűtő hangokat? A lét valamennyi formája kedves a végtelen lény előtt.“

A vallás megszabja nekünk, hogy szeressük a többieket és hogy önmagukért szeressük őket. Merészebb, mint a philosophia és a szeretetet köteletségünkkel, a tulajdonképeni köteletségünkkel teszi. Nem csoda, mert azt rendeli, hogy az emberek Istenben szeressék egymást, vagyis a lét és a szeretet közös eredetéhez térjenek vissza. Természetes, hogy szeressük egymást, ha testvérek vagyunk.

Minden kapcsolatuk mellett is a tudomány és a vallás megmarad külön formának és meg is kell maradnia. Ha nem volna más mód arra, hogy észszerű rendet teremtsünk a dolgok között, mint az, hogy a különfélét akár assimilatio, akár kiküszöbölés útján egységre vezessük vissza, a vallás sorsa kétségesnek tűnhetnék fel. De az összeütközéseknek, a melyeket az ellentétek okoznak, az életben mások a megoldásai, mint a tudományban, vagy a dialektikában. Ha két olyan hatalom küzd egymással, a melyek mind a ketten életképesek és termékenyek, még összeütközésük által is csak fejlődnek és növekednek. És mint-hogy mindegyikük értéke és elpusztíthatatlansága egyre nyilvánvalóbbá válik, az ész arra a gondolatra ébred, hogy küzdelmeik során közel hozza a kettőt egymáshoz és egyesülésükből gazdagabb, harmonikusabb lényt formáljon, mint mindegyikük külön-külön volt.

Így van ez a vallással és a tudománnyal is. Küzdelmük egyiket is, másikat is megedzi; és ha majd az ész kerekedik felül, különálló elveikből, a melyek egyúttal szélesebb körűek, erősebbek és hajlékonyabbak lettek, egy új, mind bőségesebb, gazdagabb, mélyebb, szabadabb, szebb és észszerűbb életforma fog kialakulni. De ez a két önálló hatalom mindig csak közeledhet a béke, az egyetértés és az összhang felé anélkül, hogy valaha is azt tarthatná, hogy célhoz ért; mert ez az ember sorsa.

## NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ.

— Az álló szám a lapot jelöli, a melyen a név először fordul elő,  
a dült szám a fontosabb részeket. —

### A

Absolutum 95, 96, 97.  
agnosticismus 112, 115.  
Ágoston (Szent) 240, 243, 267,  
309, 354, 390.  
akarat 143, 144.  
altruismus 76, 148.  
Anaxagoras 3.  
Anaximandros 144.  
Aquinoi (Szent) Tamás 42, 267,  
309.  
Archimedes 304.  
Aristoteles 4, 6, 16, 160, 247,  
273, 420.  
associationista lélektan 199,  
212.  
Athanasius 267.  
atom 141.

### B

Bacon 17, 28, 254.  
Bergson H. 282, 359.  
Blondel, Maurice 303.  
Böhme Jakab 423.  
Bonnier 280.  
Brettel János 88.

Bruno, Giordano 16.  
Buttler 29.

### C

Campanella 16.  
Celsus 11.  
Chateaubriand 33—34, 36.  
Cleanthes 5.  
Clifford 120.  
Comte Ágoston 40—86, 128,  
130, 131, 183, 367.  
Condorcet 28.  
continuitas 383.  
cosmogonia 134.  
cosmologia 144.  
cosmos 144.  
cselekvés 305—311, 321.  
cselekvés philosophiája 313,  
319, 321.  
Cusanus (Nikolaus) 16.

### D

Darwin 135, 137, 138, 142, 152,  
155, 164, 167, 178, 280.  
Descartes 17, 18—20, 24, 28,  
35, 42, 123, 160, 210, 244,  
292, 302, 373.



Demokritos 128.  
 determinismus 200, 201, 306.  
 Diogenes 321.  
 discontinuitas 383.  
 dogma 92, 308, 310, 312, 352.  
 Draper J. W. 132.  
 dualismus 158, 161—162, 178,  
 179.  
 Dubois-Reymond 139, 144, 250,  
 379.  
 Duhem 255, 276, 298.  
 Durkheim Emil 196.

## E

Eckhard 13.  
 egoismus 76, 148.  
 egyneműség (homogeneitas) 98.  
 élet 277.  
 Emberiség (Humanitas, 56—60,  
 63.  
 Empedokles 141.  
 encyklopedisták 28.  
 energetika 275—276.  
 Epikuros 83.  
 Erasmus 15.  
 erkölcs 389, 401.  
 erkölcsi törvények 393.  
 erkölcsi tudományok 283—284.  
 erkölcsstan 283, 402, 405.  
 érzelem 143, 177, 191, 192,  
 203—204, 334.  
 evolutionismus 135, 280.  
 extasis 188.

## F

Fajok eredete 278—279.  
 fejlődés 107, 109, 142, 157,  
 263, 378.  
 felvilágosodás philosophiája 28.

Fichte 26, 409.  
 finatitas 159, 160.  
 Flournoy 357.  
 Fogazzaro 308.

## G

Galilei 17.  
 Gassenai 17.  
 Goethe 16, 82, 135, 140, 141,  
 144, 152, 164, 165, 166, 167,  
 178, 217, 238, 308, 335, 409.  
 Goguel, Maurice 230.

## H

Haeckel 130—180, 183, 367.  
 halhatatlanság 343.  
 halhatatlanság hite 136.  
 hallucinatio 327.  
 Hamilton 93, 95.  
 Hegel 26—28.  
 Helmholtz 141, 152.  
 Helvetius 28.  
 Heraclitos 415.  
 Herrmann Vilmos 226, 230,  
 232, 233, 240, 241, 242.  
 Hesiodos 3.  
 heterogeneitos 383.  
 hit 390—391, 397, 399.  
 Höffding 230, 298, 362.  
 Holbach 28.  
 Holmes Henriette 88.  
 Homeros 3.  
 Hugo Viktor 398.  
 Humanitas vallása 60.  
 Hume Dávid 29, 185, 187,  
 211.  
 Hutcheson 29.  
 Huxley 88.

## I

Igaz, Jó és Szép kultusa 85,  
147, 156, 163, 164, 165, 178.  
Ignorabimus 139, 250, 379.

## J

James Vilmos 120, 293, 323—  
365, 367.  
János evang. 222, 420.

## K

Kant 24—26, 72, 105, 121, 144,  
160, 197, 204, 227, 283, 373,  
408.  
katholicismus 235.  
Kepler 174.  
keresztyén gondolkozás 9—11.  
kettőzés 98.  
kötelesség 396, 398, 408.  
kötelezettség 204, 205, 206.  
Krisztus 10, 221, 229, 232, 233,  
235, 265, 335.  
küszöbalatti én 338—341, 351.

## L

La Bruyère 387.  
Lamarek 135, 137, 138, 142,  
152, 280.  
La Mettrie 28.  
Laplace 152.  
Lavoisier 141, 155.  
Leibniz 21, 35, 42, 105, 160,  
310, 338.  
lényegiség (entitas) 93, 182.  
Leonardo do Vinci 17.  
Littré 86.  
Locke 22, 23, 347.

Lodge Sir Oliver 272.  
Luther 15, 228, 240, 354.

## M

Magánvaló 144, 145.  
Maine de Birant 357.  
Malebranche 21, 42.  
Mansel 93, 95.  
Mayer 141, 152, 155.  
mechanismus 142-  
Megismerhetetlen 87, 90, 94,  
95, 102, 110, 118, 122, 144.  
Menander 393.  
Milhaud 298.  
molekula 141.  
monismus 145, 147, 149, 155,  
159.  
Mories H. S. 111.  
Mózes 134, 137.  
művészet 348, 388.  
Myers 338—339.  
mysterium 94, 140.  
mysticismus 239, 332.  
mysticusok 13, 186, 189, 198,  
239, 327, 336.

## N

Nagy-tény 59, 61, 63, 67.  
naturalismus 138.  
nevelés reformja 149.  
Newton 138, 155, 174, 274, 297.  
Nietzsche 415.  
Novalis 36.

## O

Obiectivismus 125, 127.  
obiectivitas 126.  
ontologismus 200.

optimismus 328.

Origenes 11.

Otto Rudolf 282.

összehasonlító vallástudomány  
150.

öszön 393.

## P

Pál ap: 232, 240, 243, 267,  
354.

Pantheismus 143, 157, 304.

Papini 293.

Pascal 23, 82, 87, 112, 114,  
173, 193, 194, 273, 354, 363,  
364, 390.

Pessimizmus 327.

Pfleiderer 242.

pietismus 229.

Platon 4, 6, 16, 35, 247, 395.

Plotinos 8.

Poinaré, Henri 257, 298.

Poincaré, Lucien 274.

Porphyrius 8.

positivismus 45, 48, 76—78, 83.

pragmatismus 293, 296, 322.

Protagoras 3, 213.

protestantismus 133, 229, 235.

psychologismus 180, 190, 197,  
200, 208, 211, 214, 218.

## R

rationalismus 19—20, 22.

reformatio 232.

renaissance 15.

renaissance-philosophia 15—17.

Ribot 189.

Ritschl Albert 226—246, 262.

romanticismus 34, 35, 37.

Rousseau 29—33, 36, 193, 368.

## S

Sabatier Ágoston 226, 233, 241.

Sabatier Armand 272.

Schiller Frigyes 153, 412.

Schiller F. C. 293.

Schleiermacher 36—37, 227, 229.

scholastika 11—13, 209, 254.

Scotus Erigena 11.

Seneca 215.

Shaftesbury 29.

Shakespeare 127.

Smith Ádám 29.

sociologia 49, 53—55, 59, 71,  
146, 199, 201, 202, 212, 222.

sociologismus 208.

Sokrates 33, 401.

solidaritas, solidarismus 173—  
176

Spencer György 88.

Spencer Herbert 86, 87—129,  
130, 131, 183, 367.

Spinoza 20, 21, 105, 144, 164,  
167, 185.

spiritualismus 148.

Stephen Leslie 121.

Strikusok 6.

struggefor life 178.

Sturt H. 293.

substantia 143, 144, 161, 311.

substantia-törvény 157.

suggestio 143, 193, 336.

szabadság 159—160.

Szent Teréz 188, 192.

szeretet 61, 398—399.

## T

Teleologia 282.

természeti okság 104—106.

Titius 230.



titkos tudományok 16.  
 történelem 27  
 tudat 347–348.  
 tudomány csődje 268.  
 tudomány 266, 261, 382.  
 Tyrell, George 308.

266–267, 330–331, 401–  
 423.  
 variatio 280.  
 Vaux Clotild, de 66, 70, 74, 77.  
 Vigny Alfréd, de 71.  
 Vinet 232.  
 Wesley János 88.

## U

új platonismus 7.

## X

## V

Xenophanes 2, 188.

vallás 57, 107, 109, 128, 264,

# TARTALOMJEGYZÉK.

## BEVEZETÉS.

### A vallás és a tudomány a görög ókortól a jelenkorig.

I. <i>A vallás és a philosophia a görög ókorban.</i> . . . .	1
II. <i>A középkor.</i> — A keresztyénség; a scholastikusok; a mystikusok . . . . .	9
III. <i>A tudomány és a vallás a renaissance óta.</i> — A renaissance. — Az újkor: a rationalismus; a roman- ticismus. — A tudományt és vallást áthatlan fal választja el egymástól . . . . .	15

## I. RÉSZ.

### A naturalista irányzat.

#### I. FEJEZET.

<i>Auguste Comte és a Humanitas vallása</i> . . . . .	40
A szembeállítás többé elkerülhetetlen.	
I. <i>Auguste Comte tanítása a Tudományról és a Val- lásról.</i> A tudomány fogalmának általánosítása és a tudományok szervezése: Tudomány és Philosophia. — Philosophia és Vallás: a Humanitas vallása . .	44
II. <i>A tanítás értelmezése.</i> — Sociologia és vallás: mit ad ez hozzá ahhoz. — A philosophia és a vallás logikai viszonya Comtenál: ellentmond-e a második az elsőnek? . . . . .	64

- III. *A tanítás értéke.* — A Tudomány, melyet a Vallás, a Vallás, melyet a Tudomány feszélyez. — A Humanitas kétértelmű fogalom. — Az ember, a mint arra törekszik, hogy meghaladja önmagát: ez maga a vallás. — A positivizmus belső ellentmondása . . . 79

## II. FEJEZET.

- Herbert Spencer és a Megismerhetetlen* . . . . . 87
- I. *H. Spencer tanítása a tudományról, a vallásról és egymáshoz való viszonyokról.* — A Megismerhetetlen, a tudomány és a vallás. — Az evolutionizmus, a vallás fejlődése . . . . . 90
- II. *A tanítás értelmezése.* — A motivumok, melyek H. Spencert vezették. A vallásos fejlődés elméletének viszonya a Megismerhetetlen elméletéhez. — A negatív Megismerhetetlen és a pozitív Megismerhetetlen. — H. Spencer és Pascal . . . . . 101
- III. *A tanítás értéke.* — H. Spencer Megismerhetetlene csak a vallás maradványa-e? Az érzelem értéke H. Spencer szerint. — Egyébként a tanításnak észszerű alapja van. — A rendszer megsebezhető pontja: a Megismerhetetlen, ha tisztán obiectív szempontból fogjuk fel. H. Spencer túlsok vagy túlkevés helyet juttat neki. . . . . 118

## III. FEJEZET.

- Haeckel és a monizmus.* . . . . . 130
- I. *Haeckel tanítása a vallásról a tudománygyal való kapcsolatában.* — A vallás és tudomány összeütközései. — Az evolutionista monizmus mint tudományos és egyszersmind rationalis megoldása azoknak a rejtélyeknek, melyek a vallások fennállásának okai. — A vallásos szükséglet. Fokozatos átmenet a fennálló vallásokról, a mi felhasználhatót rejtenek magukban, az evolutionista monizmusra, mint vallásra. 132
- II. *A tanítás értéke.* — A tudományos philosophia eszméje: hogyan megy át Haeckel a tudományról a



philosophiára? — A tudományos philosophia mint a vallások tagadása és pótléka; hogyan megy át Haeckel a monismusról mint philosophiáról a monismusra mint vallásra? . . . . .	151
III. <i>Tudományos philosophia és tudományos erkölcstan a jelenkorban.</i> — A tudományos philosophia: e fogalom homályossága vagy határozatlansága. A solidaritas erkölcstana: e kifejezés kétértelműsége. — A dualismus fennmaradása az ember és a dolgok viszonyát illetőleg. . . . .	167

## IV. FEJEZET.

<i>Psychologismus és sociologismus</i> . . . . .	181
A természet és a természetes tünemények: a vallásos jelenségek vizsgálata a vallás tárgyainak vizsgálatát helyettesíti.	
I. <i>A vallásos jelenségek pszichológiai magyarázata.</i> — A vallásos jelenség subjective s objective tekintve. — A vallásos érzelem történeti fejlődése. — A vallásos jelenségek magyarázata a lelki élet általános törvényeiből . . . . .	184
II. <i>A vallásos jelenségek sociológiai magyarázata.</i> — A sociológiai szempont előnyei. — A vallásos jelenség lényege: dogmák és szertartások. — A lélektani magyarázat elégtelensége: a vallás mint társadalmi functio . . . . .	196
III. <i>A psychologismus és a sociologismus bírálata.</i> — Mire törekednek e rendszerek. — Valóban tudományosak-e a magyarázatok, melyeket nyújtanak? Lehet-e az emberi ént és az emberi társadalmat mechanikai okokkal összehasonlítani? — A psychologismus képtelen arra, hogy a vallásos kötelezettség érzelmét megmagyarázza. — A sociologismus, a mint nemcsak a valóságos, hanem az eszményi társadalomra is hivatkozik . . . . .	208

## II. RÉSZ.

## A spiritualistikus irányzat.

## I. FEJEZET.

<i>Ritschl és a radikális dualismus</i> . . . . .	226
A vallás számára el kell ismernünk annak szükségét, hogy a tudománynyal számoljon.	
I. <i>A Ritschlianismus.</i> — Ritschl: a vallásos érzelem és a vallásos történet. — Wilhelm Herrmann: a hit alapjának és tartalmának megkülönböztetése. — Auguste Sabatier: a hit és a meggyőződés megkülönböztetése . . . . .	228
III. <i>A Ritschlianismus értéke.</i> — A specifikus vallásos elem fejlődése. — Az anti-intellectualismus hullámszírtje: tartalom nélküli subjektívizmus. — Hiú vágyakozás a külső világgal semmi kapcsolatban sem álló belső világ után . . . . .	237

## II. FEJEZET.

<i>A vallás és a tudomány határai</i> . . . . .	246
<i>A tudomány dogmatikus felfogása és a kritikai felfogás.</i>	
I. <i>A vallás apologiáját a tudomány határaitra alapítjuk.</i> — A tapasztalat, mint a tudományos megismerés egyetlen elve. — Következmények: határok elméleti téren, határok gyakorlati téren. — A tudományos törvények, mint egyszerű kutatási módszerek. — A tudományos megismerések és tények megfelelésének határai és jelentősége. — Az így értelmezett tudomány a vallás fejlődésének szabad teret enged. — A szellem és a betű: a vallásos formulák esetleges és relatív jellege . . . . .	249
II. <i>A fenti tanítás nehézségei.</i> — A „tudomány csődje” kifejezést követő vita. — Milyen értelemben ismer a tudomány határokat. — A vallás kétes helyzete ebben a rendszerben. . . . .	268
III. <i>A tudomány, a mint a vallás után igazodik.</i> — A vallásos tanításoknak mintegy vázlatos formája maga a tudomány. Ezen álláspont fenntartásának	

nehézségei. — A tudomány határainak természete : azok nemcsak egyszerűen negatív határok, hanem tudományfeletti világot feltételeznek, mely magának a tudomány tárgyának is feltétele. . . . .	272
IV. <i>Tovább is fennálló nehézségek</i> , — A tudomány és a vallás önállósága veszélyeztetve van. — A tisztán kritikai módszer elégtelensége. . . . .	289

### III. FEJEZET.

<i>A cselekvés philosophiája</i> . . . . .	292
I. <i>A pragmatismus</i> . — A tudományos fogalom, mint feltételes imperativus; az igazság pragmatistikus fogalma. . . . .	293
II. <i>Az emberi cselekvés philosophiájának eszméje</i> . — A tudomány, mint az ember cselekvésének teremtese. — A vallás, mint az emberi lélek legmélyebb akaratának megvalósulása. — A dogmák, mint tisztán gyakorlati igazságok. — A vallás és a tudomány, a mint megfelelnek a cselekvés eredete és eszközei között fennálló különbségnek. . . . .	297
III. <i>Kritikai megjegyzések</i> . — A tiszta activitás fogalmában rejlő nehézségek. — Úgy a tudománynak, mint magának a vallásnak tulajdonképeni értelmi alapelvre van szükségük. . . . .	317

### IV. FEJEZET.

<i>William James és a vallásos tapasztalat</i> . . . . .	323
I. <i>William James tanítása a vallásról</i> . — W. James szempontja: a vallás mint személyes és belső élet. — Módszer: a radikális empirismus. — A psychophysiologiai terület, melyben a vallásos érzelem csirázik. A mysticismus. A tulajdonképeni vallásos tapasztalat; az elemi meggyőződés. — A vallásos tapasztalat értéke. Pragmatista szempont. A küszöb-alatti én elmélete mint tudományos támaszpont. A járulékos meggyőzések ( <i>surcroynances</i> ). . . . .	325



- II. *James Vilmos tanítása a vallás és a tudomány viszonyáról.* — Tudomány és vallás két kulcs, a melyek a természet kincseit megnyitják. — A tudatmező lélektana, mely a tudatállapotok lélektanának helyébe lép. — Vallás és tudomány akképen különböznek egymástól, mint a concret és az abstract . 344
- III. *Kritikai megjegyzések.* — A vallás figyelemreméltó beleillesztése az emberi természet egészébe és erős helyzete a tudmánynyal szemben. — Nehézség: van-e a vallásos tapasztalatnak obiectív értéke? Az egyetemes subiectivismus nem volna megoldás. — A hit, minden tapasztalat integrans eleme. — A jelképek lényeges szerepe. — A vallások társadalmi oldalának értéke. . . . . 353

## BEFEJEZÉS.

- A szembeállítás kikerülhetetlen. — A viszály tulajdonképen a tudományos szellem és a vallásos szellem között dül. . . . . 366
- I. *A tudományos szellem és a vallásos szellem kapcsolatai.* — 1. A tudományos szellem. — Hogyan állapítja meg a tényeket, a törvényeket, az elméleteket. — Az evolutionismus. — A tapasztalati dogmatismus. — 2. A vallásos szellem. — Összeférhet-e a tudományos szellemmel? — A tudomány és az ész megkülönböztetése. — A tudomány és az ember: folytonosság a kettő között. — Az élet követelményei: egybeesnek a vallás elveivel. . . . . 372
- II. *A vallás.* — Erkölcs és vallás: mit tesz hozzá a második az elsőhöz. — A vallás mint positiv szellemi elv: életereje és hajlékonysága. — Az értelmi és obiectív elem értéke. A zavaros eszmék szerepe az emberi életben. — A dogmák. — A szertartások. — A türelmesség átalakulása szeretetté. . . . . 401
- NÉVMUTATÓ. . . . . 425

